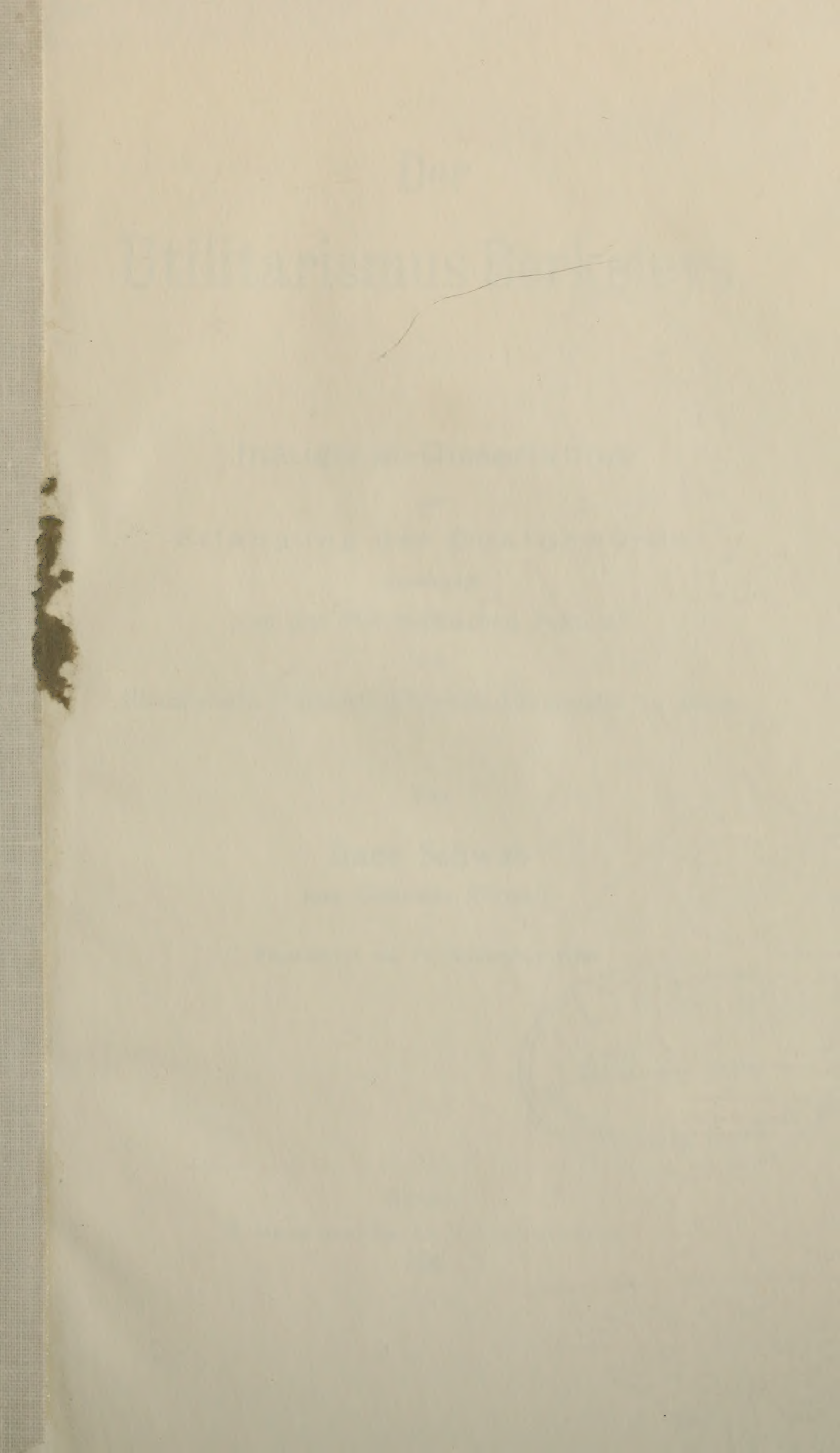
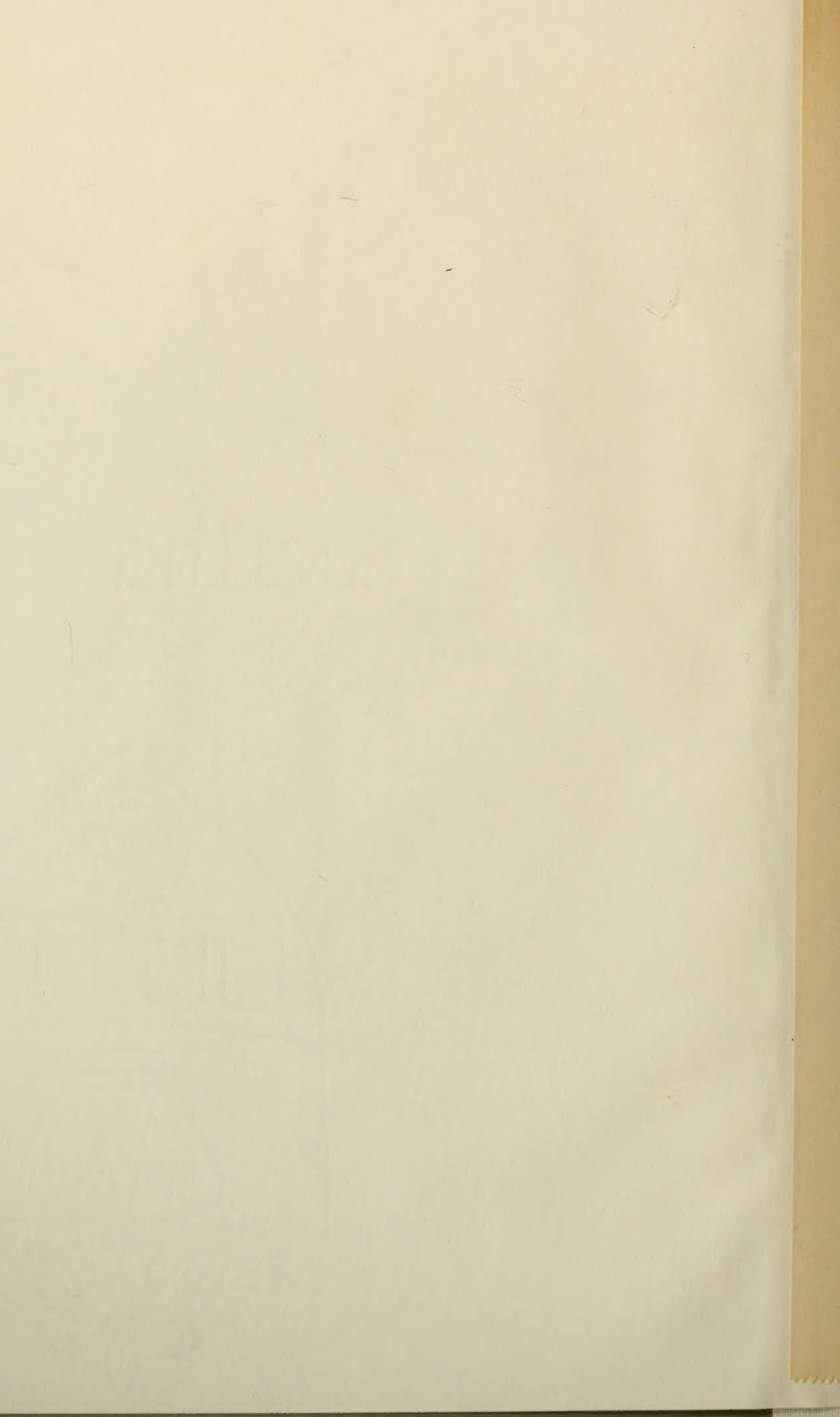


Schwab, Hans
Der Utilitarismus Berkeleys







Der Utilitarismus Berkeleys.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Von

Hans Schwab

aus Cattenes (Mosel).

Promoviert am 12. November 1908.

BONN,

P. Hauptmannsche Buchdruckerei

1908.

Referent:

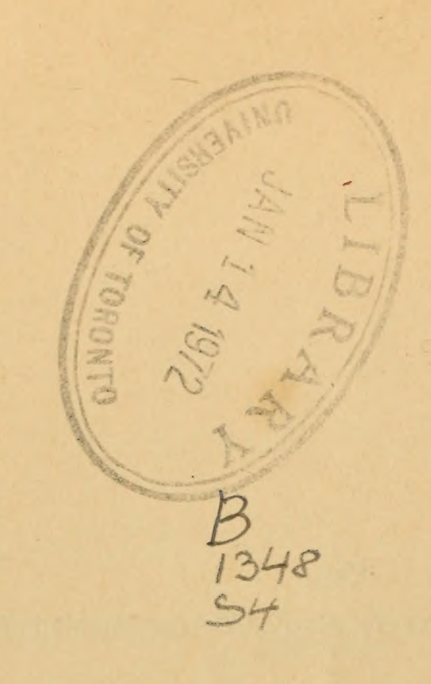
Professor Dr. Dyroff.

Der
edlen Protektorin der Wissenschaften

Frau Ellen von Waldthausen

Königswinter

ehrerbietigst gewidmet.


UNIVERSITY OF TORONTO
JAN 14 1972
LIBRARY

Benutzte Literatur.

1. Berkeleys Works, ed. by Prof. Fraser, Edinburg 1871. Der Verfasser hat diese Ausgabe von 1871 der neuesten von 1901 vorgezogen, weil die erste von 1871 allgemein in Händen der Philosophiebeflissenen ist, und weil das Anführen der Zitate nach der neuen Ausgabe, die von der alten übrigens im Text kaum abweicht, den Besitzern jener alten Ausgabe nur unbequem sein müßte. Es wird im folgenden zitiert in der Art, daß etwa IV 63 heißt: IV. Buch der Ausgabe von 1871, auf Seite 63.
2. Selections of Berkeley, Oxford 1899, ed. Fraser.
3. Friedr. Überweg, Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, übersetzt, mit Anmerkungen, 1906.
4. F. Jodl, Geschichte der Ethik, I. Band 1882, II. Band 1889.
5. Emil Kahler, Die Ethik des Utilitarismus, Diss., Basel 1885.
6. M. Épinas, La Nature et l'Immatérialisme de Berkeley, sa vie et ses oeuvres d'après M. Penjon, in Revue Scientifique No. 52, 1878—97, II. Serie, S. 1222.
7. R. Rampendahl, Eine Würdigung der Ethik Hutchesons, Diss., Leipzig 1892.
8. J. E. Le Rossignol, The ethical philosophy of Sam. Clarke, Diss., Leipzig 1892.
9. Leslie Stephen, English througt in the XVIIIth Century, 1890.
10. Lud. Carrau, La philosophie religieuse de Berkeley in Revue philosophique 1886, II 377—399.
11. H. Sidgwick, Outlines of the History of Ethics; London 1886.
12. E. Albee, A History of the english Utilitarism., London, New York, 1902.
13. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie.
14. J. Martineau, Types of Ethical Theory.
15. J. Mackintosh, Dissertation on the progress of ethical Philosophy, Edinburg 1872.
16. G. Dieckert, Das Verhältnis des Berkeleyschen Sensualismus zu Kants Vernunftkritik, Konitzer Programm 1890.

17. G. Tarantino, Saggio sulle idee morali e politiche di Th. Hobbes, Napoli 1900, Giannini & fr.
18. Elie Halévy, La revolution et l'Évolution de la doctrine de l'utilité 1789—1815, speziell über Bentham, Paris 1900.
19. Th. Stier, Analyse und Kritik der Berkeleyschen Erkenntnistheorie und Metaphysik, Leipzig 1893.
20. Louis Freedmann, Substanz und Kausalität bei Berkeley, Diss., Straßburg 1902.
21. George v. Gizycki, Die Philosophie Shaftesburys, Leipzig und Heidelberg 1876.
22. Vgl. auch: W. Whewell, Lectures on the history of moral philosophy, Cambridge, S. 139, 1862.

Inhalt.



I. Berkeleys ethische Schriften, sein allgemeiner Standpunkt und seine Vorgänger.

Leslie Stephen sagt in seiner History of English Though, II 86: „Berkeleys moral theory is not sufficiently prominent to require investigation“, und er gibt dementsprechend in dem genannten Werke nur eine ganz kurze Darstellung der moralischen Lehren dieses Philosophen. Ähnliche Behandlung erfährt Berkeley in den Werken: Albee (A History of English Utilitarianism London und New York 1902) und Sidgwick (Outlines of the History of Ethics, London 1886). Wahrscheinlich ist es den Ansichten dieser Gelehrten zu verdanken, daß Berkeleys moralische Theorie bis jetzt noch wenig untersucht ist, während die anderen Moralphilosophen der Zeit wie Hutcheson, Wollaston, Clarke, Butler, Cudworth usw. schon zu vielerlei speziellen wissenschaftlichen Besprechungen Anlaß gegeben haben. Über Berkeleys Moral- und Religionsphilosophie gibt es neben den Bemerkungen, die zuweilen in den Schriften über seine Erkenntnistheorie eingestreut sind, — wenigstens soweit der Verfasser hat finden können — nur *eine* spezielle Abhandlung: Carrau, La philosophie réligieuse de Berkeley in Revue philosophique II 1886. p. 376—399. Aber diese Abhandlung ist kaum mehr als eine mäßige Inhaltsangabe und besteht größtenteils aus wörtlichen Übertragungen der Lehre Berkeleys ins Französische. Es mag wahr sein, daß Berkeley in seinen moralischen Lehren nicht so frisch und so kühn ist, wie in seinen erkenntnistheoretischen, daß

seine Widerlegungen in der Ethik besser sind als seine positiven Aufstellungen, und daß er weder ein großer Geistlicher noch bahnbrechender Missionar gewesen ist; aber trotzdem ist es nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet: Kein Autor jener Zeit hat in seinen Schriften das zeitgenössische Leben, und ganz besonders hinsichtlich des damaligen Denkens und Empfindens in der Moral, vielleicht in so vielen Punkten berührt, wie grade Berkeley. Zeigt er doch in seinen Schriften eine gradezu erstaunliche Vielseitigkeit und Belesenheit! Bei allen bedeutenderen Autoren der Zeit findet er sich aus. Schon im Commonplace Book (siehe IV 35 und viele andere Stellen) treffen wir oft die Namen: Des Cartes, Malebranche, Hobbes, Spinoza, Locke, Newton, Barrow, Wallis, zuweilen gar Leibnitz, Le Clerc, De Vries, Sergeant, Bayle, Molineux, noch selten freilich hier die Alten: Plato, Aristoteles usw., die er später studiert. Vergl. hierzu die Reihe der Bücher, die Berkeley aus der Bibliothek des Trinitätscolleg zu Dublin während seiner Studienzeit entliehen hat. IV 194 (cfr. die vielen Anmerkungen Frasers in dieser Hinsicht, I 117, 137, 138, 277, 324, 372—375. II 89, 161—166; 257. IV 18, 27, 48, 52, 98, 190, 194 . . ., besonders II 307, 507, III 422, 423). Berkeley kennt sehr wohl auch die medizinischen Größen der Zeit (vergl. II 410), und man geht nicht zu weit, wenn man behauptet, daß er sozusagen alles studiert, was in Naturwissenschaft damals zu studieren war: Mathematik, Astronomie, Alchemie, Medizin usw. In London verkehrt er nur in geistig sehr hochstehender Gesellschaft: mit Swift, Steele, Addison, Butler, Gay, Prior, Parnell (vgl. II 268, IV 59, 60). Für alles ist er interessiert. Er schreibt mitten in der Erfüllung seiner bischöflichen Amtspflichten ein dickes Buch über die universalen guten Eigenschaften des Teerwassers, er schreibt über äußere und innere Politik,

speziell über den englischen Freihandel, über die Missionen auf den Bermudasinseln, die er selbst sogar trotz der vielen Mühen durchzuführen übernimmt, usw.

Das Urteil, das jeder, der Berkeleys Werke liest und seine Persönlichkeit ein wenig erfaßt, ist durchaus das, daß Berkeley ein in religiöser und maralischer Beziehung außerordentlich tief veranlagter Mensch gewesen sein muß. Sollte er, der Bischof war, und der als Bischof eines der genialsten und interessantesten philosophischen Systeme, den Idealismus, oder wie er es genannt wissen will (I 351, 352), den Immaterialismus, aufgestellt hat, und zwar mit der ausgesprochenen Absicht, „die unkörperliche Natur der Seele und die unmittelbare Fürsehung Gottes zu beweisen, im Gegensatz zu den Skeptikern und den Atheisten", II 4, sollte er, der laut und oft erklärt hat, daß ihm nichts mehr am Herzen läge als das Wohl seines Volkes, der alle seine Kräfte dransetzte, die Moral und Religiösität dieses Volkes zu heben, und der ausdrücklich mit seiner neuen Erkenntnistheorie eine neue bessere Basis für die Moral schaffen wollte (vgl. III 354), sollte er so wenig Verdienste um diese Wissenschaft haben, daß man nicht seine moralischen Lehren einmal speziell darstellen durfte? Das hat freilich seine Schwierigkeiten; denn Berkeley hat seine moralischen Lehren leider nirgends in ein festgefügtes System gebracht, er hat vielmehr nur kurze Darstellungen und Bemerkungen über seine moralische Auffassung gegeben, diese aber überall an geeigneten Stellen in seine erkenntnistheoretischen Abhandlungen eingeflochten und zerstreut; und zwar finden wir sie meist in einer gewissen Ursprünglichkeit und Naivetät, ohne daß es ihm später eingefallen wäre, dieselben zu erklären oder einen psychologischen Nachweis für dieselben zu erbringen. Vgl. C. B. passim.

Zwar hat Berkeley ein Buch: „Alciphron, or the minute philosopher" geschrieben, das hauptsächlich moralische Zwecke verfolgt und vielleicht seine ganze Lebensauffassung hatte darstellen sollen; aber leider hat er es zu einem schöngeistig[1]) und glatt geschriebenen Dialog gemacht, in dem er Vertreter einzelner Moraltheorien ihre Gründe und Gegengründe diskutieren läßt und seine Gegner in oft recht polemischer, ironischer Weise ad absurdum führt. Durch die Dialogform verliert die Abhandlung viel von der Klarheit, die der Autor der so sicher und systematisch geschriebenen „Prinzipien der menschlichen Erkenntnis" ihr sonst zu geben wohl vermocht hätte. Wenn man den Alciphron durchstudiert, dann fragt man sich oft: Was ist denn nun eigentlich die eigene Meinung unseres Philosophen? Denn es wird nicht immer klar, ob Berkeley sich nur mit Euphranor und nicht auch zuweilen mit Criton identifiziert; es ist daher oft schwierig, den eigentlichen Sinn und den Wert der Darstellung zu erkennen und dieselbe systematisch in sich zu verbinden. Sein bestes Werk über moralische Dinge ist ohne Zweifel der kleine Traktat über sogenannte: „Passive Obedience", worin er aber leider nur eine politisch-moralische Spezialfrage, diese freilich recht hübsch und systematisch, behandelt. Einen speziell moral-philosophischen Charakter tragen auch die Beiträge zum Guardian, sowie die kleinern Abhandlungen: Essay towards preventing the Ruin of Great Britain, Discourse to Magistrates, Querist, Word to the Wise, Maxims usw.

Ursprünglich scheint Berkeley vorgehabt zu haben, ein klares, festgefügtes, systematisches Werk über Moral, etwa nach dem Vorbilde der „Prinzipien", zu

[1]) Die Literatur erlebte damals gerade eine Blütezeit: Addison, Pope, Steele; Berkeley selbst arbeitete am „Guardian" mit.

schreiben. Er spricht ja immer von den „Principles“ als von einem „Part I“ (Überschrift der Principles), auf den noch ein Part II und sogar noch ein third Book folgen solle (vgl. IV 438, 460, 460).

Was er in diesem Part II zu behandeln vorhatte, ist klar ausgesprochen: CB IV 430: „Die beiden großen Prinzipien der Moral — das Wesen Gottes und die Freiheit des Menschen; diese beiden zu behandeln im Anfang des zweiten Buches“. Auf Seite IV 65 ist die Rede von einem Buche „Natural Philosophy“, in welchem er drei nützliche Kenntnisse besprechen wollte: die der Koexistenz, der Beziehung in der Mathematik und die der Definition oder der Inclusion, und I 259 nimmt er sich vor, im Part II „klarer und vollständiger von gewissen Grundsätzen zu handeln, die im ersten Buch niedergelegt seien, und sie in ein neues Licht zu setzen“. Leider aber hat Berkeley diesen Part II, in dem er die Moral behandeln wollte, nie geschrieben. Er wäre sicher sehr interessant und für die Philosophie von einschneidender Bedeutung geworden; denn was Berkeley verspricht: die systematische Darlegung der beiden höchst wichtigen Prinzipien: das Wesen Gottes und die Freiheit des Menschen, und was daraus weiter gefolgt sein würde: die Vereinigung seiner Erkenntnistheorie mit der praktischen Moral, das müßte eine ebenso schwierige wie interessante Aufgabe geworden sein. Warum Berkeley sein Vorhaben nicht ausgeführt und seine Moral nicht selbst entwickelt hat, das ist kaum zu ergründen. Daß er es einst als möglich ansah, beweist die Stelle I 259: Ich hoffe, es wird offenbar sein, daß der erhabene Begriff von Gott und die angenehme Erwartung der Unsterblichkeit ganz natürlich sich ergeben aus einer geschlossenen und methodischen Anwendung der Denkkraft (from a close and methodical application of thought). Aber wie eine Stelle (IV 449) verrät,

hatte er es sich doch etwas leicht vorgestellt als eine reine nominalistische Wortfrage: IV 449 To demonstrate morality, itseems one need only make a dictionary of words and see, which encluded which.

Das Fehlschlagen des Bermudas-Unternehmens mag seine geistige und körperliche Frische angegriffen haben. Berkeley kann aber auch später eingesehen haben, daß die Morallehre auf der Grundlage seiner Erkenntnistheorie denn doch so leicht und einfach nicht war, wie er es einst gedacht hatte; und daher führte er sie nicht aus, obwohl das Moralische an der Philosophie ihm ursprünglich die Hauptsache war; vgl. IV 449 „the greatest part and bulk of the work". Vielleicht erschien Berkeley auch, als er sich daran machen wollte, die Anwendung seiner Erkenntnistheorie auf die Moral durchzuführen, dies als eine zu umfangreiche Aufgabe. Und dicke Bücher zu schreiben, war nicht seine Liebhaberei. Er scheint gehofft zu haben, daß, „wenn einige Männer seine Lehre studieren und ihre Spekulation richtig anbringen, daß dann das Studium der Moral und des Naturgesetzes so in Mode gebracht würden bei den führenden Geistern, daß die Prinzipien der Naturreligion in reguläre Systeme gebracht würden, ebenso kunstvoll und klar wie die Systeme einiger andern Wissenschaften" (vgl. IV 181, 5).

Wie er diese Aufgabe, die er sich gestellt hatte, nämlich die Anwendung der weltlichen Philosophie auf die Moral, gelöst haben würde, wenn er dazu gekommen wäre, darüber hat er nun aber doch in seinen philosophischen Schriften und in seinen moralischen Abhandlungen so viel gesagt, daß wir nicht im mindesten über seinen Standpunkt im unklaren sein können. Ja man kann sogar behaupten, daß nichts an seinem ganzen philosophischen System vielleicht klarer geworden ist, als die Richtung, nach welcher

hin er diese Lösung gegeben haben würde; denn alles, was er tut, geschieht ja geradezu nur in dieser einen Tendenz, die er schon CB. IV 502 klar ausspricht: „Das Ganze ist aufs Praktische und die Moral gerichtet, wie es zuerst hervorgeht aus der Tatsache, daß ich die Nähe und Allgegenwart Gottes klar mache, und zweitens, daß ich die nutzlose Arbeit der Wissenschaft wegschneide." Und was er hier von sich eingesteht, daß sein ganzes Sinnen und Denken aufs Praktische gerichtet ist, das läuft denn auch wie ein roter Faden durch sein ganzes Leben, durch alle seine Werke. Es ist die Wurzel zu seiner ganzen Philosophie: Er will die nutzlose Arbeit der Wissenschaft wegschneiden, d. h.: was in der Wissenschaft keinen direkten Nutzen bringt, das soll auch nicht gepflegt werden, und das oberste Prinzip, nach dem wir handeln sollen, das ist der Nutzen. Das gilt ihm in Bezug auf die Erdengüter in der Wissenschaft, die ihm weiter nichts ist als die „Klugheit zur richtigen Auswahl und Handhabung der Erdendinge zu unserm möglichst großen Nutzen"; das gilt ihm aber auch ganz besonders in Bezug auf die überirdischen Güter, d. h. auf die Seligkeit bei Gott, die nach seiner echt kirchlichen Anschauung das einzige und höchste Ziel unseres Erdendaseins ist und die zu erstreben unser höchstes und einziges Geschäft hier auf der Welt sein soll.

So ist also Berkeleys Standpunkt in der Moral von seinem ersten Buche an klar: Er ist ein „theologischer Utilitarist".

Utilitarist sein heißt (nach Eisler II B.) nichts anderes, als in den Fragen der Moral sich leiten lassen von Nützlichkeitsrücksichten. Es gibt darin hauptsächlich zwei Formen:

1. der individualistische Utilitarismus, welcher lehrt, daß das Wohl des einzelnen der alleinige Zweck des sittlichen Handelns sei, und

2. der sociale Utilitarismus, welcher das Gesamtwohl, das Wohl aller als obersten Zweck des sittlichen Handelns hinstellt. Zwischen und neben diesen beiden Hauptgruppen sind im Laufe der Geschichte der Philosophie noch viele hiervon verschiedene Auffassungen des Utilitarismus hervorgetreten; so z. B. der „gemäßigte" und besonders der „theologische" Utilitarismus. Auch ist der Utilitarismus nicht notwendig auf die Moral beschränkt.

Albee (vgl. XVI) unterscheidet zwei Perioden in der Geschichte des Utilitarismus:

1. die stufenweise Entwickelung der Theorie in der Richtung formaler Konsistenz bis 1800, abstrakter als

2. die zweite, jüngste Periode, die sich mehr den konkreten Idealen anschließt.

Die ganze utilitaristische Entwickelung ließe sich vielleicht auch allgemein zerlegen in die theologische und die rein weltliche Richtung. Der theologische Utilitarismus ist eine Lehre, die auch unklare christliche Denker bestechen konnte. Denn wenn (vgl. Stephen II 105) das ermunternde Prinzip des Moralgesetzes betrachtet wird als der Wille eines übernatürlichen Wesens und wenn dann dieses Wesen gestaltet wird nach dem Ebenbilde des Menschen, dann werden die Belohnungen für die Tugend und die Strafen für Ungehorsam gegen das Gesetz übertrieben zu unendlichen Verhältnissen; sie werden so ungeheuer groß, daß der Egoismus unvermeidlich wird. Das Schicksal seiner Einzelseele wird für jeden Menschen so ungeheuer wichtig, daß er unvernünftig wäre, wollte er an etwas anderes denken. Was kann es ihm helfen, wenn er Vorteile an andere bringt und sich selbst verliert! Wenn der Mensch von Natur aus verdorben ist, dann muß die letzte Richtschnur, die ihn in Ordnung hält, bleicher Schrecken vor der Rache des Allmächtigen sein und

unbedingtes Erstreben der ewigen Seligkeit im Himmel dieses mächtigen Gottes. Der Name „theologischer Utilitarismus" ist übrigens irreführend, weil er unvermeidlich eine Verwandtschaft mit den frühesten Formen der ethischen Theorie suggeriert, die die Moral ansehen als abhängig von willkürlichen Zwecken Gottes. Das braucht aber nicht bei allen theologischen Utilitaristen der Fall zu sein. Am klarsten unterscheiden sich darin Paley und Bentham. Bei Bentham gelten Handlungen als gut oder bös, je nachdem sie gegen „das größte Glück der größtmöglichen Zahl" verstoßen, und das „größte Glück" ist dabei die höchste Summe der Freuden. Paley legte großen Wert auf die Lehre von Lohn und Strafe nach dem Tode, um zu beweisen, daß es von äußerstem Interesse für das hypothetisch egoistische moralische Wesen ist, für das gemeinsame Wohl zu arbeiten. Die „theologischen" Utilitaristen führen später direkte theologische Betrachtungen nicht mehr sofort ein, halten sie aber stets in Reserve zur Lösung von Schwierigkeiten, die sonst nicht gelöst werden könnten. In früheren Zeiten des theologischen Utilitarismus war das anders; da sprach man noch öfter von dem christlichen Gott, man stand dem konventionellen Pflichtmotiv des Mittelalters noch viel näher, man war noch christlicher Theologe und sorgte zunächst dafür, daß die Lehre der Bibel nicht verletzt wurde.

Einen Vertreter dieses früheren christlich-theologischen Utilitarismus haben wir in Berkeley.

Berkeleys Utilitarismus ist durchaus nichts ganz Neues in seiner Zeit. Er beruht vielmehr wesentlich auf den Lehren der Kirche und der Philosophen vor und mit ihm, obschon er seine Ansichten scharf umgrenzt und besonders gegen Shaftesbury und Mandeville in starken Gegensatz gestellt hat. Es wird zur bessern Erkenntnis dessen, was bei ihm nun doch trotzdem

neu und eigentümlich ist, nicht unangebracht sein, wenn wir vor der Betrachtung seines Utilitarismus einen Blick werfen auf die Lehren und Zeitumstände, auf denen Berkeleys Anschauungen basieren.

Es würde vielleicht ganz unmöglich sein, irgend ein wichtiges ethisches System zu behandeln, ohne einige Rücksicht zu nehmen auf die Ansichten der Zeitgenossen des Autors, und das ist erst recht notwendig bei den frühesten Autoren für ein durch Jahrhunderte sich hinziehendes System, wie es ja der Utilitarismus ist, der in seinen Anfängen aus gar weit verzweigten Wurzeln sich entwickelt und die verschiedensten Formen bis in unsere Zeit durchgemacht hat.

Berkeley lebte grade in dem etwa seit 1690 ausgebrochenen Kampfe des englischen Deismus, zwischen denen, die den christlichen Gott als oberstes Moralprinzip entweder ganz ausschließen oder behaupten wollten. Im Mittelalter war die Moral stets als von der christlichen Theologie abhängig und durch sie bedingt dargestellt worden. Und diese hatte gesagt (vgl. Stephen II_{12}): „Glaube nur an einen tätigen Herrscher der Welt, der seinen Willen den Menschen offenbart, der Belohnungen und Strafen für das Gute und Böse austeilt, und du hast eine volle Antwort auf die meisten Probleme der Moral. Gottes Wille muß bestimmen, was gut ist, und es gibt gegen ihn absolut keine Einwendung. Wir sind gezwungen, gut zu sein, weil die Menschen, sei es aus Liebe, sei es aus Furcht, ihrem Schöpfer und Erhalter gehorchen müssen. Die Moral gibt sich nicht selbst, sondern Gottes Regierung gibt sie." Die christliche Moral der Theologie war Jahrhunderte lang als das „semper, ubique, ab omnibus" Anerkannte definiert und gepriesen worden. Nachdem nun aber Asien, Afrika, Amerika bekannt geworden, nachdem das Christentum sich so

vielfach gespalten, nachdem die Naturwissenschaften sich zu regen begonnen hatten, da mußte dieser Grundsatz viel von seiner stolzen Allgemeinheit verlieren. Wie konnte der Gott des mittelalterlichen Glaubens, der Gott, der von den Christen angebetet wurde als Gott des Universums, noch der Herrscher der ganzen Erde sein, von der die Christenwelt, wie man erkannte, doch nur einen kleinen Teil ausmachte? Oberstes Moralprinzip des Christentums konnte nun nach der Spaltung nur mehr das sein, was als residuum allen christlichen Religionsgesellschaften gemeinsam war; aber auch das erwies sich bei dem vielfachen Widerspruch der Sekten zu einander, bei den Schwierigkeiten im Auslegen der Lehren des Evangeliums und bei der Verwirrung der Gemüter als äußerst unsicher. Da mußte eine Änderung bald stattfinden. Die Philosophie wollte sich zwar durchaus anfangs noch der alten konventionellen Sprache der Theologie bedienen; aber es wurde im Fortschritte der Zeit täglich schwieriger, den Gott der Philosophie, die im Laufe der Entwickelung ihre frühere Abhängigkeit von der Theologie aufgelöst hatte und noch immer mehr sich von ihr zu befreien im Zuge stand, mit dem Gotte des Christentums zu identifizieren. Der Glaube an den christlichen Gott war schon bei manchen Gelehrten recht wankend geworden, man fühlte nicht mehr seine unmittelbare Gegenwart, er schien sich, wie die Naturwissenschaft es ausdrückte, „hinter sekundären Gründen" zu verhüllen. Man suchte daher nach neuen, von der alten Theologie abweichenden Prinzipien, um auf ihnen bessere Auffassungen von der Welt und ihrem Schöpfer zu konstruieren.

Auf dem Kontinente (vgl. Rampendahl S. 8) war man mehr spekulativ, in England dagegen zunächst mehr auf eine gute wissenschaftlich-empirische Grund-

lage bedacht. Und so strebte man dort zunächst nicht danach, allgemein gültige Normen für das Sittliche aufzustellen oder die Leitregel für ein pflichtmäßiges Handeln ausfindig zu machen, sondern man forschte allenthalben zuerst nach dem psychologischen Ursprung des sittlichen Bewußtseins, man wollte die Quelle desselben oder doch wenigstens das äußere Kriterium seiner Erkennbarkeit ermitteln.

Und so gelangte man bald zu dem Kriterium, das der menschlichen Natur so sehr nahe liegt: zu dem Nutzen, zu der Zweckdienlichkeit einer Sache. Daher denn auch die merkwürdige Tatsache, daß fast alle englischen Moralphilosophen Utilitarier sind. Der Utilitarismus lag also von Anfang an in der englischen Ethik; freilich nannte man ihn damals noch nicht so, sondern vielfach noch „Hedonismus".

Der erste englische Philosoph, der sich grundsätzlich mit der Ethik philosophisch — nicht mehr theologisch — beschäftigte, war Bacon (1561—1626). Er zeigt noch nicht in so ausgeprägter Weise das Streben, ein selbständiges Prinzip der Ethik aufzustellen; aber schon leuchtet scharf bei ihm der Satz durch: Die Triebfeder des menschlichen Handelns ist das Streben nach dem Wohle des einzelnen und der Gesamtheit. Das System der geoffenbarten Religion (vgl. Jodl I 96) scheidet Bacon dabei ganz und gar vom Bereiche der Philosophie aus. Bacon war sich offenbar noch nicht klar über das Verhältnis von Religion und Ethik. Er trennt einerseits die Ethik von der Religion, weil er künftigen Lohn und künftige Strafe nicht als Motive zum rechten Handeln ansieht; aber er vereinigt anderseits Religion und Moralphilosophie auch wieder dadurch, daß er die christliche Religion Mittel empfiehlt, wodurch göttliche Liebe und Milde in die Herzen der Menschen eingepflanzt würde, und wodurch die Menschen zu der „immerhin

nützlichen" Tugend angetrieben würden. Es schlummern also in seinem Gedankenkreise noch die beiden Hauptdenkrichtungen, die nun bald in England sich entwickeln sollten. Die eine ist der Religion feindlich und sucht die Ethik von der Religion zu trennen, die andere, die gemäßigter ist, sucht ein ethisches System zu gründen, welches mit den beiden Erkenntnisquellen: Vernunft und Offenbarung, übereinstimmt.

Die Gedanken Bacons werden systematischer und folgerichtiger durchgearbeitet zunächst von Hobbes (1588—1679), vgl. Works, ed. Molesworth. De cive II. p. 2. ch. 500 ff.; Leviathan III. 110, 113, 114, 117; De corpore politico IV 225, 262. Er hatte es sich zur Lebensaufgabe gestellt, Religion und Moral ins rechte Verhältnis zueinander zu setzen und alle die bisherigen Unsicherheiten darin mit wissenschaftlich-philosophischer Methode zu beseitigen. Ähnlich wie in seiner Phänomenal-Philosophie beginnt er damit, auch im Moralischen nur klare Ursachen, klare Wirkungen anzuerkennen und das Sittliche ursprünglich auf ein einziges Prinzip, auf eine einzige Grundwahrheit aufzubauen. Im Anfange, so sagt er, gab es keine Gesetze, und alle hatten gleiches Recht auf die Güter der Erde: es war ein „Kampf aller gegen alle". Der Mensch ist ein Naturwesen, dem Selbstsucht, Eigennutz und Furcht die Motive zu allen Handlungen sind, und das instinktiv dem folgt, was ihm zu seiner Erhaltung und Förderung nötig erscheint. Damit nun aber in diesem Kampfe ums Dasein nicht alle zugrunde gehen, ist dem Menschen auch noch ein anderes Prinzip gegeben: die Vernunft. Die Sittlichkeit ist weiter nichts, als das aufrichtige und beharrliche Streben, alles Tun den Geboten der Vernunft gemäß einzurichten. Diese Vernunft lehrt den Menschen, daß es zum gemeinsamen Kampfe gegen die Not besser ist, Frieden zu halten, die Mitmenschen

zu berücksichtigen und Verträge zu schließen. Indem Hobbes in dieser Weise vollständig vom Standpunkte des eigensten Egoismus beherrscht ist und ausdrücklich jeden andern Gesichtspunkt als den des persönlichen Vorteils verwirft, konstruiert er nun einen Codex der natürlichen Sittlichkeit und stellt darin vor allem Dankbarkeit, Bescheidenheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als natürliche Tugenden auf. Gut und Bös ist für den Menschen dann einfach das, was ihm Lust bezw. Unlust erregt. Da nun aber die Menschen in ihren Begehren verschieden sind, so ist auch das verschieden, was sie als gut und bös bezeichnen. Zur Sicherung des Friedens unter den Menschen ist eine centrale Macht nötig, die Hobbes für seine Zwecke sich in der Persönlichkeit des Leviathan verkörpert denkt. Er ist der absolute Herrscher des Staates, die lebendige Verkörperung aller Macht, die Quelle alles Gesetzes und Rechtes. Seine Befehle sind Äußerungen des Naturrechtes, die Basis für Gut und Bös, die Sanktion der Moral. Gehorsam gegen ihn ist die erste Pflicht eines jeden. Sogar die Befehle des Gewissens müssen dem Staat untergeordnet werden; die Kirche muß unter der Kontrolle des Staates stehen und muß mithelfen, die Gesetze des Staates zu festigen dadurch, daß sie ewigen Lohn und ewige Strafe in Aussicht stellt. Die Funktion der Religion ist danach keine andere mehr, als die, durch die Aussicht auf ewige Güter oder Übel die Sanktion der naturrechtlichen Ordnung zu verstärken.

Es ist klar, daß diese neue Lehre Hobbes', die so grundverschieden von der alten scholastisch-kirchlichen Lehre war, großen Staub aufwirbeln mußte. Hatte er doch dem krassen Egoismus Epikurs, der im ganzen Mittelalter so arg verachtet und bekämpft worden war, ein neues wissenschaftliches Gewand gegeben und dabei die Religion, die bisher in der

christlichen Theologie als das alleroberste Prinzip erschienen war, dem alle andern Wissenschaften sich unterzuordnen hätten, vollständig auf die Seite gesetzt, sie geradezu zur zufällig vorhandenen und nur wegen der Aussichten auf das zukünftige Leben einigermaßen brauchbaren Hilfe für die andern Wissenschaften degradiert!

Hobbes fand eigentlich wenig Anhänger, vielmehr fast nur Kritiker und Gegner. Nichtsdestoweniger übten seine neuen Auffassungen doch auf das ganze Jahrhundert den größten Einfluß aus. Von hier aus geht die große Kontroverse des englischen „Deismus", die England fast zwei Jahrhunderte in Atem hielt. Es ergaben sich nämlich sofort zwei Parteien: die einen suchten seine durch ihre Neuheit verlockenden Gedanken, die er doch nur in flüchtigen Umrissen ausgeführt hatte, ohne daß er sich dabei bemüht hätte, die komplizierten Erscheinungen des sittlichen Lebens hinreichend zu erfassen, weiter auszuarbeiten, und die andern, vorzugsweise die Theologen, verschmähten ihn als Atheisten. Seine Behauptung von der Materialität der Seele und die daraus folgende Verneinung der Freiheit des Willens, seine Begründung der Verpflichtung auf Gewalt, die Willkürlichkeit der Sanktionen der Moral und der enge Egoismus des ganzen Systems, nicht zu sprechen von dem Gegensatz zu Kirche und Geistlichkeit, schien vielen, wie Jodl treffend sagt, die gänzliche Vernichtung von Moral und Religion zu bedeuten.

In diesem Kampfe, der zugleich ein Kampf gegen die kirchliche Suprematie war, hatte zunächst die neue Lehre die Oberhand, denn sie hatte in L o c k e (1632—1704) einen den Theologen an Scharfsinn weit überlegenen Verteidiger gefunden (vgl. Essay VI 21 § 70, II 21 § 41—56, II 20 § 2, II 28 § 5). Er ist es,

der der Egoismusphilosophie des Hobbes eigentlich das rechte Fundament gegeben hat.

Auch er wollte, wie Hobbes, durchaus ausgehen von irgend einem einfachen, anerkannten Prinzip, und von diesem aus dann seine Lehre weiter entwickeln. Er hatte sein Hauptaugenmerk auf die Frage gerichtet, ob es angeborene Ideen der Menschen gibt oder nicht. In seiner Philosophie hatte er das Vorhandensein solcher überhaupt verneint, und das ist das Prinzip, von dem aus er auch in der Moral weiter geht: Wenn es überhaupt keine angeborenen Ideen gibt, dann ist es auch nichts mit der Existenz angeborener praktischer und theoretischer Ideen des Sittlichen, denn sonst müßte es ja auch eine allgemein bestehende und von den Menschen anerkannte moralische Regel, ein universales Motiv zum Guten geben. Die Erfahrung aber lehrt, sagt er wie zum Beweise, daß das, was bei dem einen Volke als moralisch gut sanktioniert ist, bei einem andern auf derselben Bildungsstufe stehenden als Verbrechen gilt. Fernerhin würden auch alle diese angeblich angeborenen Regeln, nicht mit größter, innerer Ruhe und Zuversichtlichkeit, von so vielen übertreten werden können. Er erklärt daher, er könne kein angeborenes praktisches Prinzip sehen, höchstens wohl ein Streben nach Glück und eine Abneigung gegen Unglück. „Gut oder Übel ist nichts als Vergnügen oder Schmerz, oder das, was Vergnügen oder Schmerz uns verursacht. Daher nennt der Mensch das, was ihm Vergnügen macht, oder dasselbe höher gestaltet: „gut", und „böse" das, was ihm Schmerz oder Leid bringt". Hiermit verlegt Locke die Quelle des Sittlichen in das Erfahrungsmäßige der Empfindung und trennt ausgesprochenermaßen das Geheimnisvolle, Unerklärte in der Moral vollständig von dem durch die Sinne Gegebenen. Unter dem Unerklärten und Geheimnisvollen

in der Moral versteht Locke aber nichts anderes, als die in der heiligen Schrift geoffenbarte, von oben herab diktierte Moral. Und er sagt: Wozu bedarf der Mensch überhaupt einer Offenbarung, wenn er auf dem Wege der natürlichen Einsicht zur Kenntnis dessen gelangen kann, was er zu seiner sittlichen Vervollkommnung braucht? Derjenige, der zuerst moralisch handelte, wird nicht gefragt haben, ob irgend eine Gottheit seine Handlung so und so wünsche oder nicht, sondern er wird zuerst gefordert haben, daß die Vernünftigkeit und Praktischkeit der Moral ihm klar gemacht wurde. Einen mysteriösen Richter, der absolute Entscheidungen niederlegt aus unerforschlichen Gründen, den gibt es einfach nicht, sondern die Tugend wird deshalb gebilligt, weil sie zum Glück hinführt. Und das Gewissen ist bloß unsere Meinung von der Konformität der Handlungen zu gewissen Regeln, deren Nützlichkeit von der Erfahrung bestätigt worden ist. Die menschlichen Triebe können nun aber nicht als sittliche Regel fungieren, da sie, sich selbst überlassen, aller Wahrscheinlichkeit nach zum Sturz der ganzen Sittlichkeit führen würden, die grade in der Niederhaltung dieser Triebe besteht. Es muß daher seiner Auffassung nach wohl ein ewiges Universalgesetz geben, zu dem der Mensch mit seinen „völlig freiwilligen" Handlungen im direkten Verhältnis steht, und nach dem er sich gute Folgen, „Belohnungen", oder üble, „Bestrafungen", zuzieht. Und dieses Gesetz ist ein dreifaches: 1. das göttliche Gesetz. Durch Vergleichung ihrer Handlungen mit diesem Gesetz urteilen die Menschen, ob dieselben gut oder böse sind, und ob sie Belohnung oder Strafe zu erwarten haben. 2. Das bürgerliche Gesetz, welches der Staat vorschreibt, und das der Maßstab der Unschuld oder des Verbrechens ist, und 3. das Gesetz der öffentlichen Meinung, welches über Tugend oder Laster bestimmt.

Das göttliche Gesetz ist von diesen dreien das erste und wichtigste; es ist das einzig beständige, da die beiden andern nach Zeit, Ort und Umständen variieren. Das Gesetz Gottes muß im Falle eines Konfliktes die beiden andern überwiegen „be the only true touchstone of moral rectitude"; aber die allerwichtigste Frage ist nun die: Wie ist Locke zu dieser Erkenntnis des Gesetzes gekommen? Er gibt hierfür zwei Wege an: 1. die Offenbarung, 2. das Licht der Natur. Aber, so fragt man sich, wie kann er, der soeben noch erklärte, die Offenbarung sei unnötig, sie nun doch wieder hier, gleichsam wie durch eine Hintertür einführen? Hier zeigt sich eben sein Utilitarismus: Er hatte wohl erkannt, daß die Gesetze, die die Offenbarung gibt, im Grunde doch sehr mit jedem Ergebnis, das die reine Vernunft bringen würde, übereinstimmen, und daher möchte er sie doch wieder gern festhalten.

Was er unter Offenbarung versteht, und wie sie möglich ist, ist ihm nie eingefallen zu untersuchen. In seiner Schrift „Vernünftigkeit des Christentums" spricht aus jeder Zeile der treueste und einfältigste Glaube an die göttliche Inspiration der Bibel (vgl. Stephen I 94, und Jodl unter „Locke"). Er glaubt, daß das neue Testament einen absolut reinen Codex der Sittlichkeit enthalte und lehnt es aus diesem Grunde ab, selbst eine Abhandlung über Ethik zu schreiben. (Brief an Molineux, 30. März 1696. cfr. Leslie Stephen l. c. II. p. 84.) Es liegt hierin gewiß ein starker Widerspruch, aber dieser ist recht charakteristisch für ihn und seine ganze Zeit; er ist noch so sehr in den christlich-theologischen Anschauungen befangen, daß er es nicht über sich bringt, aus seiner Ethik den Begriff Gottes herauszulassen und sie ganz unabhängig als eigene, selbständige Wissenschaft hinzustellen, obschon man ihm sozusagen an jeder Zeile die Lust anmerkt, es zu tun. Er führt also, wie gesagt,

in das erst unabhängig von der Theologie gegründete System die Religion auf dem Umwege als etwas zufällig Vorhandenes wieder ein und bezeichnet sogar das göttliche Gesetz einmal nachdrücklich als den „Eckstein aller wahren Sittlichkeit" und die Belohnungen und Bestrafungen des Jenseits als die Haupttriebfeder zur Befolgung der göttlichen Gebote (cfr. Essai, B. II. ch. 28; cfr. Reasonableness of Christianity London 1801 VII B. 139—150). Dieses natürliche Gesetz, das die Vernunft erkennt und festsetzt, ist eben nichts anderes, als die allgemeine, von Gott gewollte und bestätigte Ordnung der Dinge, welche den Handlungen ihre Signatur aufprägt, indem kraft ihrer mit Notwendigkeit aus diesem Tun Glück, aus jenem Unglück resultiert, was die Menschen leicht durch ihre Erfahrung erkennen, sodaß es also doch wieder so aussieht, als ob die Moral wirklich nur durch das von den Sinnen experimentell Erkannte und als praktisch Erwiesene gegeben werde. Daher wird die Erfahrung über die Nützlichkeit eines bestimmten Tuns also wieder die einzige natürliche Quelle für die sittliche Beurteilung, und die utilitarische Tendenz unserer Handlungen, die Gewinnung der Glückseligkeit, ist das einzige Kriterium für ihren Wertunterschied.

Mit diesen Lehren von Gott, Natur, Glück und besonders von dem ebengenannten Kriterium für Gut und Bös, nämlich dem Nutzen, den die Handlungen bringen, blieb Lockes Lehre, obgleich er behauptet hatte, die Morallehre ließe sich ebenso fest beweisen wie die Mathematik, doch noch recht schwankend, denn (vgl. Jodl unter „Locke") „die sittlichen Grundurteile lassen sich mathematisch nicht demonstrieren, z. B. Gerechtigkeit, daß sie sittlich sei und worin sie bestehe, läßt sich nicht mathematisch demonstrieren; höchstens läßt sich aus einem gegebenen Begriff der Gerechtigkeit mit völliger Sicherheit demonstrieren,

welche Handlungen mit demselben übereinstimmen und welche nicht". Das Sittliche bleibt bei Locke deshalb noch etwas Konventionelles, weil das sittlich gut ist, was zufolge eines jeweiligen Gesetzes als gut erkannt wird. Locke hatte das alte System vernichtet und dafür ein neues gebracht, das, wenn auch noch viele Widersprüche darin aufstoßen, doch eine Menge fruchtbarer Keime enthält, die zur Weiterentwickelung anreizten; z. B. grade die starke Betonung des Zweckes, des Nutzens, ist es, wodurch er für die Ableitung des Sittlichen so sehr wirksame Impulse gegeben hat.

Lockes Werke erregten gewaltiges Aufsehen und seine Bücher wurden von allen Philosophiestudierenden der Zeit eifrig gelesen und kritisiert. Fast alle fanden die Mängel mehr oder weniger richtig heraus und suchten das System Lockes zu modifizieren, zwar nach ihrer Art, aber doch auf der Basis, die der Meister gegeben hatte, nämlich auf der Basis der Erfahrung, die selbständig nach utilitaristischen Gründen Gut und Bös festzustellen hätte; und so entstehen nun jetzt in kurzer Zeit eine ganze Menge der interessantesten utilitaristischen Moralsysteme. Die hervorragendsten von ihnen, die zur Beleuchtung unseres Themas in Betracht kommen können, sind: Clarke, Wollaston, Cumberland, Hutcheson, Shaftesbury und Mandeville.

Clarke († 1729) ist ein Schüler Lockes, aber seine Lehre ist mit der Lockes nicht identisch. Seine Philosophie hatte ihre Wurzel in dem löblichen Wunsche, zu beweisen, daß die Moralität nicht eine bloße Mode- und Zeitsache sei; es stehen vielmehr, so lehrt er, alle Dinge zu einander im „ewigen und unveränderlichen Verhältnisse", ein Ausdruck, der durch ihn zum philosophischen Schlagwort wird. Dieses Verhältnis der Dinge zu einander ist das der Angemessenheit und der Unangemessenheit, eine Theorie,

die Clarke, ähnlich wie Locke es versuchte, mit Hülfe geometrischer Regeln zu bestätigen unternimmt, und deren Leitsätze genau so bindend sein sollen, wie die Axiome der Mathematik. In diese allgemein aufgefaßte Angemessenheit oder Schicklichkeit der Dinge flicht Clarke speziell die Schicklichkeit des Menschen zu seiner Umgebung ein und läßt das sittlich Gute darin bestehen, daß der Mensch sich seiner eigenen Natur und seinen Verhältnissen zu andern Dingen gemäß, das heißt: vernünftig, beträgt und so zur Harmonie des Ganzen beistimmt und mitwirkt. Die höchste Regel eines sittlichen Verhaltens liegt nach Clarke daher (vgl. Rampendahl u. Stephen II_9, ch. 8) in der Beachtung der „eigenen innern Angemessenheit" des Menschen, aus der sich ein pflichtgemäßes Betragen gegen andere Menschen und Dinge ergeben soll. Tugend ist demnach Übereinstimmung des Lebens und der Handlungen mit der Natur der Dinge. Clarke gibt auch mit den Stoikern zu, daß die Tugend wert ist, ihrer selbst wegen erwählt zu werden; aber er leugnet, daß die Tugend in sich selbst in allen Fällen ein hinreichend starkes Motiv darstelle. Er stellt vielmehr den zukünftigen Lohn, die wahre, ewige Glückseligkeit als oberstes und notwendiges Motiv für Ausübung der Tugend auf. Hiermit wird klar, daß er den geoffenbarten Christenglauben durchaus nicht aufgeben will; er glaubt vielmehr, daß die treibenden Motive den genügenden Nachdruck nur durch die Gewißheit eines jenseitigen Zustandes erhalten können. Also ist Offenbarung notwendig und vor allem ist in der Offenbarung notwendig, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, ohne die ja unser oberstes Motiv zur Tugend, die Aussicht auf Lohn und Strafe (also utilitaristische Gründe) nicht ihre volle Wirkung haben könnten. (Vgl. hiermit Berkeleys Lehren.)

Ein anderer vielgepriesener Morallehrer war Wollaston (1659—1724), der besonders geschätzt wird wegen der reifen, klaren Form seiner Bücher, die er erst niederschrieb, nachdem er 40 Jahre darüber nachgedacht hatte (vgl. Stephen I 130). Im wesentlichen wiederholt er Clarkes Morallehre; etwas Neues bringt er aber durch die weitere Ausbildung des utilitaristischen Zuges in Clarkes System. Mit mathematisch klingenden Sätzen: „A is not not A" beginnend, erklärt er, daß das Glück nicht verneint werden kann, das zu sein, was es ist, und daß wir durch die Ausübung der Wahrheit zu dem Glücke gelangen, das die Wahrheit ist. Wollaston sucht also in der Wahrheit der Dinge den Ausgangspunkt zur Moral, indem er behauptet, daß allezeit gute Handlungen der Ausdruck wahrer Sätze sind. Moralisch gut ist nur das, was wahr ist; denn das Böse liegt mit der Wahrheit im Widerspruch, da es leugnet, daß ein Ding so ist, wie es in Wirklichkeit ist. Wenn ein Ding in dem richtigen Verhältnisse zu andern Dingen steht, so verdient es das Prädikat „wahr" und ist daher im gegebenen Falle als moralisch gut anzusehen. Der Ursprung des Sittlichen liegt in der Natur und in dem Verhältnisse des betreffenden Objektes zu andern Dingen und zu uns. Und die Dinge stehen nur dann im vernünftigen, rechten Verhältnis zu uns, wenn aus dem Umgang mit ihnen sich — und das ist der hervorstechende Zug seiner Gedanken — ein Nutzen für uns ergibt. Indem Wollaston also wahr = real = gut = nützlich braucht, schafft er Raum für ein utilitaristisches, sogar für ein rein egoistisches System. Nach seiner Ansicht muß fernerhin beim Menschen durchaus ein Übergewicht des Glücks dem diesem entgegenstehenden Unglück zukommen. Da dies aber vielfach auf der Welt nicht der Fall ist, so muß es in einem anderen Leben eine ausgleichende

Gerechtigkeit geben. (Vgl. Religion and Nature p. 202.) Wollaston macht also auch den Versuch, wie viele andere Gelehrte seiner Zeit, die Notwendigkeit Gottes aus dem Gerechtigkeitsprinzip, aus der Notwendigkeit von Lohn und Strafe zu deduzieren, alles Gedankengänge, die wir bei Berkeley wiederfinden werden.

Einen bedeutenden Schritt weiter hatte in Bezug auf die Ausbildung der Moral und besonders der utilitaristischen Moral auch Cumberland getan († 1719). Was Hobbes, Locke, Clarke und Wollaston als oberstes Motiv zum Handeln angegeben hatten, nämlich den eigennützigen Instinkt, den erkennt Cumberland nicht mehr so ganz als oberstes Motiv an. Er sieht in der Seele, wenn sie sich betätigt, stets einen gewissen Trieb des Entgegenkommens, sobald geeignete sinnliche und geistige Eindrücke dazu Gelegenheit bieten. Indem er nun das genannte oberste Prinzip des Nutzens herausgreift, lehrt er, die praktische Vernunft zeige hinreichend und allgemein die Ziele, wonach der Mensch zu streben habe, und sie gebe ihm auch gleichzeitig die Mittel und Wege dazu an. In dem Kampf aller gegen alle, den Hobbes als Urzustand hingestellt hatte für seinen fast ausschließlich mit eigennützigen Instinkten ausgestatteten Menschen, sieht er nur eine Strafe für die Verletzung des natürlichen Rechtes, das der allgemeine Friede sei, denn der Mensch sei ein soziales Wesen. Das Endziel des Menschen, das „summum bonum“ sei das gemeinsame Wohl aller, und das Gut aller sei auch das Gut eines jeden einzelnen. Während der einzelne das Gut eines andern erstrebe, suche er eben gleichzeitig sein eigenes. Moralisch gut ist daher alles, was die Vollkommenheit oder Glückseligkeit eines oder mehrerer vernünftiger Wesen erhält oder vermehrt. Hier liegen also die Anfänge des sogenannten sozialen Utilitarismus. Positive Religion und Gesetze fügen

dem Naturgesetz, das gleichzeitig in sich weiter nichts ist, als der in der Natur verwirklichte ewige, vernünftige Wille Gottes, noch Kraft hinzu. Das Streben nach dem Wohle aller bezeichnet Cumberland aber nicht deshalb als moralisch gut, weil der Mensch dasselbe begehrt, sondern weil seine vernünftige Einsicht zeigt, daß es so gut ist; und damit geht er einen bedeutenden Schritt weiter wie Hobbes und Locke; denn das von der Vernunft geleitete Wohlwollen als treibende Kraft zu allem Sittlichen ist, wie wir uns zweifellos bewußt sind, ein viel höherer Standpunkt als der krasse Eigennutz der Systeme jener Philosophen.

Hutcheson († 1747) war der erste, der ein ethisches System eigens für sich aufzustellen und zu begründen versuchte. Seine Hauptschrift erscheint 1755 (System of Moral Philosophy), jedoch hatte er seine Tendenz schon in frühern Schriften (1725) klargelegt. Inwieweit er für Berkeley in Betracht kommt, ist noch nicht untersucht; er sei aber angeführt zur Vervollständigung des Zeitbildes.

Hutcheson geht auf das innerste Wesen des Menschen zurück, und entdeckt unter den Grundtrieben der Seele, ähnlich wie Cumberland, als die eigentliche Quelle aller Tugenden das Wohlwollen für die Gesamtheit, neben welchem der Egoismus allerdings seinen Platz behauptet. Beide Prinzipien, sagt er, können nicht in Konflikt geraten, und darum ist es nicht notwendig zu determinieren, welches von ihnen das höhere ist. Wenn er trotzdem versucht, nachzuweisen, daß in der Tätigkeit dieser beiden Willensfunktionen ein Überwiegen nach der Seite des Wohlwollens hin stattfindet, dann geschieht dies nach seiner Ansicht durch ein von denselben verschiedenes Gefühl für Schicklichkeit und Würde, durch den „Reflektionsaffekt der Billigung“, welcher in dem soge-

nannten moralischen oder innern Sinne liegt; ein Begriff, den Shaftesbury zuerst angedeutet, aber nicht weiter verwertet hat. Man verstand darunter jene Einrichtungen unserer Natur, wodurch Vorstellungen in der Seele entstehen, so oft die betreffenden Organe des Körpers entweder gewisse Eindrücke empfangen, oder in gewisse Bewegung gesetzt werden. Es ist also einfach eine Determination der Seele, die einfachen Begriffe des Beifalls oder des Mißfallens bei gewissen Handlungen, die wir an uns oder andern wahrnehmen, zu bilden und zu empfinden, ohne daß es dabei nötig wäre, daß wir vorher wüßten, ob ein Vorteil oder Schaden daraus entstände, etwa so, wie sich der Mensch über eine harmonische Komposition freut, oder über eine regelmäßige Figur, ohne Kenntnis der Mathematik zu haben, und ohne daß er aus diesem unmittelbaren Genuß irgend einen Vorteil merkt. Die Vernunft darf bei der Begründung des Sittlichen nicht ausgeschlossen werden; denn wenn sie auch nicht selbst schöpferisch zu wirken vermag, so bringt sie doch Maß und Ziel hervor; ihr fällt die Rolle der Aufklärung und Vorbereitung zu, sowie das Vermögen, die verschiedenen Beziehungen zwischen den Dingen zu entdecken. Der moralische Sinn scheint bestimmt zu sein, alle übrigen Kräfte des Menschen, freilich nach subjektivem Empfinden zu ordnen und zu beherrschen. Demgegenüber erscheint es so, als gäbe Hutcheson der Vernunft fast eine passive Stelle; an ihre Stelle tritt das Gefühl, und in diesem scheint die Glückseligkeit des Menschen bereit zu liegen. Der starke Nachdruck aber, den Hutcheson bei diesen Erwägungen auf das Vergnügen legt, das nach seiner Ansicht untrennbar ist von dem Gefühl der Billigung, und das ebenso, wie er sagt, durch die Ausübung der gebilligten Handlung hervorgebracht wird, läßt uns auch hier einen feinen Egoismus merken,

den Hutcheson übrigens auch eingesteht, da er sagt, daß diese innere Belohnung das erste wirkliche Motiv des Wohlwollens gegen andere ausmache. „Die moralische Fähigkeit", sagt er, „billigt und empfiehlt uns solche Neigungen, wie sie das edelste Vergnügen dem mit Überlegung handelnden Menschen geben, und diese Vergnügen sind meist solche, wie sie zu dem allgemeinen Wohle der Menschheit hinzielen. Denn es ist klar, daß alle Handlungen, die zu dem allgemeinen Wohl der Menschheit hinzielen, unsere höchste Billigung und gebührenden Lohn verdienen." Er bleibt dabei nicht einzig auf dem Boden eines bloßen Optimisten von angeborener Neigung stehen. „Die ganze Natur", meint er, „zielt auf das Gute unmittelbar ab, und da sie nun einmal von einem höheren Wesen, dem höchsten Geiste geschaffen ist, so muß dieser ein höchst gütiges und liebreiches Wesen sein." Was die moralische Gutheit der Handlung selbst angeht, so spricht Hutcheson klar und zum erstenmal den Satz aus, der nachher von Bentham als fundamental angenommen wurde: jene Handlung ist die beste, welche das größte Glück der größtmöglichen Zahl verschafft, und die schlechteste Handlung ist die, die in gleicher Weise Unglück bringt. Hutcheson läßt sich auf psychologische Erklärungen weiter nicht ein. Der moralische Sinn sei zwar eine qualitas occulta, aber das seien alle Sinne, auch der Wille. — Hutcheson ist in Hinsicht auf Berkeley auch noch interessant durch sein eifriges Bestreben, nur ja der Religion, die ihm im praktischen Leben für die Sittlichkeit unentbehrlich scheint, auch theoretisch in seinem System, obgleich man das nach seinen andern Lehren gar nicht vermuten sollte, zu ihrem Rechte zu verhelfen. Er läßt geradezu keine einzige Gelegenheit vorbeigehen, mit Wärme und innigem Gefühl auf die erhebenden und stärkenden Wirkungen der Religion hinzuweisen.

So sehen wir also in der englischen Moralphilosophie während dieser Zeit klar das Streben hervortreten, ein Prinzip ausfindig zu machen, auf dem man unabhängig von der Religion, also ohne sie, oder auch noch mit ihr, eine wissenschaftliche Moraltheorie aufbauen könnte. Die frühern Anschauungen treten dabei, um dies kurz hier zusammenzufassen, mehr und mehr zurück, und besonders verlieren die scholastischen und die rationalistischen Auffassungen des Sittlichen ihre Bedeutung. Die Vernunft, welche man sonst als ein Vermögen angesehen hatte, das eigene Prinzipien für die Ethik in sich berge, wenngleich man ihr nicht volle Selbständigkeit zuschrieb, sah man nur mehr als bloßes Vermögen der Reflexion an. Es wird nunmehr die Frage aufgeworfen und ausgiebig behandelt, auf welche ursprünglicheren Grundlagen diese im Gefühls- oder Triebleben des Menschen zur Geltung kommenden Vernunft- oder Reflexionswahrheiten zurückzuführen seien. Andere Denker gingen, wie wir schon gezeigt haben, wiederum von andern Prinzipien aus. Obgleich man alle Gebiete der menschlichen Geistestätigkeit durchforscht hatte, so war man zu einem befriedigenden Resultat doch nicht gekommen; richtig allgemein zur Anerkennung gelangen konnte keiner mit seiner Lehre. Etwas war aber seit Hobbes und Locke sicher durchgedrungen: das ist der optimistische, utilitaristische Zug.

Übrigens ist grade dieser Zug, überall den Nutzen zu suchen, in allem wissenschaftlichem wie geschäftlichen Streben stets möglichst praktisch vorzugehen, keinem Volke so zu eigen, wie grade dem englischen. Kein Wunder daher, daß sie, die, wie man sagt, am meisten von allen europäischen Völkern zum Kaufmannsstande geeignet sind, und die Napoleon so gern das „Krämervolk" nannte, auch grade in der Philosophie sehr stark die Neigung verraten, alles von der

praktischen Seite her zu fassen und den Nutzen als oberstes moralisches Prinzip zu betrachten. Es ist ein Charakteristikum für die englischen Philosophen, daß sie alle, von Hobbes bis St. Mill, der hohen, ins Ungreifbare gehenden Spekulation abhold und mehr oder weniger Utilitarier sind. Wenn sie sich auch gegenseitig bekämpfen, so sieht man ihnen allen doch immer das lebhafte Bestreben an, die Philosophie zu vereinfachen, sie möglichst zu einer nutzbringenden Wissenschaft zu machen.

So war man sich in jener Zeit wohl einig darin, daß Selbstliebe das regierende Prinzip in der menschlichen Natur sei; es kam aber alles darauf an, zu zeigen, daß es moralisch war. Einige versuchten dieses, indem sie auf der Grundlage der bloßen Vernunft oder des bloßen menschlichen Instinktes eine moralische Verpflichtung konstruieren wollten, ohne die geoffenbarte Religion zu berücksichtigen. Die Hauptvertreter dieser Richtung waren Shaftesbury und Mandeville (die Freidenker), die wir später noch näher kennen lernen werden. Andere versuchten es, indem sie sich eine möglichst bequeme und symmetrische Lehre zurechtkonstruierten, nach der sich im Einklang mit der Bibel so recht alles schön und praktisch erklären ließ. Das utilitaristische Element heben sie alle sehr stark hervor; aber jenachdem sie mehr oder weniger Treue und Zuneigung zu den alten Morallehren des Christentums, dem die neue Lehre vielfach widersprach, empfanden, haben sie es denn auch in der mannigfachsten Weise versucht, die utilitaristische Auffassung mit der orthodoxen christlich-theologischen zu vereinigen. Berkeley, dessen moralischen Utilitarismus wir betrachten wollen, war einer der ersten, die dies letztgenannte Problem zu lösen versucht haben.

A. Berkeleys Utilitarismus im allgemeinen.

a) Er ist begründet in der praktischen Anlage seines Charakters.

Berkeley wurde in der für zukünftige Geistliche üblichen Weise in einem kirchlich-orthodox-anglikanischen Kolleg erzogen. Seine Lehrer waren, wie man das wohl annehmen darf, Geistliche (vgl. IV 18 Anm. von Fraser). Wie weit sie aber, und infolgedessen auch ihr Schüler Berkeley, von Hobbes, Locke und den andern führenden Geistern jener Anfangszeit des Utilitarismus beeinflußt waren, wird wohl kaum im einzelnen festzustellen sein. Sicher ist, daß man die Philosophie dort aufs eifrigste studierte und daß man allen Scharfsinn anwandte, um sie zu kommentieren und zu kritisieren. Berkeley hat sicherlich auch die Werke dieser Männer aufs eifrigste studiert, und die großartige Belesenheit, mit der er uns schon in seinen ersten Aufzeichnungen, dem Commonplace Book, und erst recht in Siris in Erstaunen setzt, beweist, daß ihm nichts lieber und angenehmer gewesen sein kann als das Studium dieser Philosophie. Selbstverständlich ist es daher, daß er von diesen Philosophen beeinflußt ist, und wie er die einen bekämpft (Shaftesbury und Mandeville), so wird er auf der andern Seite die Gedankengänge derer, die ihm zusagten, zu seinen eigenen gemacht haben.

Daß Berkeley die Lehren der Philosophen, sowie sie ihm vorgetragen wurden, nicht ohne eigene Prüfung hinnahm, sieht man leicht an dem schon oben genannten Commonplace Book, wo sich schon die ganze kritische Schärfe seines Geistes offenbart. Schon dort zeigt er, daß er an den Lehren der Vorgänger manchen Mangel, besonders hinsichtlich der Übereinstimmung von Theologie und Philosophie, klar erkannte. Zudem war seine ganze Auffassung der Welt von vornherein

äußerst originell und kühn. Das erkenntnistheoretische System, dieser spiritualistische Idealismus oder der Immaterialismus, wie er ihn schon seit frühester Jugend sich selbständig und genial erdacht hatte, stand in schroffstem Gegensatze zu den andern damals allgemein anerkannten Theorien. Dies war aber kein Grund für ihn, auch nur im mindesten von seiner eigenen Philosophie abzuweichen. Er richtete vielmehr sein Hauptaugenmerk darauf, diese seine eigene originelle Philosophie mit der überlieferten Schultheologie zu vereinigen, d. h. das, was sich aus seiner von ihm erdachten Weltordnung als vernünftig und praktisch ergab, mit der christlichen Gottesidee zu verknüpfen, oder umgekehrt ist es vielleicht noch richtiger zu sagen: er wollte die Bibel und die christliche Gottesidee so anders auffassen, daß sie der von ihm erdachten Weltordnung nicht mehr widersprach. So bleibt schließlich der Hauptzweck, den er bei seinen philosophischen Arbeiten verfolgt, kein rein philosophischer mehr; sein Zweck ist vielmehr in mindestens ebenso hohem Maße ein theologischer und wird in seiner obersten Tendenz sogar ein praktisch moralischer. Berkeley wollte diesen Zweck erreichen und konnte es seiner ganzen Denkungsart nach auch nur auf diesem einen Wege, den er eingeschlagen hat, nämlich auf dem Wege des Utilitarismus.

Aber es ist ein ganz besonderer Utilitarismus, den er da offenbart, und den in dieser Form auch nur er allein von allen englischen Philosophen vertritt. Seine rein erkenntnistheoretische Philosophie ist — grade im logischen Aufbau der Lehre macht sich das bemerkbar — vollständig von dem Geiste seines eigenartigen theologischen Utilitarismus durchdrungen, und anderseits ist auch Berkeleys spezielle Morallehre sehr stark von seinen philosophischen Anschauungen beeinflußt (vgl. II 10—11).

Es ist daher Vertrautheit mit seiner Theorie über das menschliche Erkennen, über die „ideas", über die visual language, ihr Verhältnis zu Gott und dem Menschen, ferner über ihren Wert wohl sehr notwendig, wenn man seine Moral ganz erfassen und verstehen will. Ehe wir daher an seine eigentliche Morallehre herangehen, wollen wir zunächst einen kurzen Blick werfen auf dieses sein erkenntnistheoretisches System.

Das Fundamental-Prinzip der Philosophie Berkeleys (vgl. Princ. u. Dialoge usw. passim) ist die logische Unmöglichkeit und philosophische Unwirklichkeit der abstrakten allgemeinen Ideen und der realen Existenzen. Abstrakte allgemeine Ideen gibt es nicht, weil ein Begriff, von dem alle partikulären Unterbegriffe weggenommen sind, überhaupt nicht existiert; was man bisher abstrakte, allgemeine Idee nannte, ist weiter nichts als ein allgemein verwendeter Partikularbegriff, von dessen speziellen Unterbegriffen man als für die allgemein gültige Betrachtung unwesentlich einstweilen abstrahiert.

Berkeley ist ein Feind aller Abstraktion. In seinem Commonplace Book, das man in vielen Fragen als die innerste Herzensoffenbarung unseres Philosophen betrachten kann, gibt es viele Stellen, wo er verrät, wie unangenehm und drückend ihm die Abstraktionen der Schule waren (vgl. II 297, II 335, III 329, 345, 347).[1] Er hat nur Verständnis für das, was er tatsächlich sieht, für die Dinge, die partikulär und wirklich vor seine Augen treten. Als eine wenig ansprechende Abstraktion mußte er daher auch den Begriff der Materie empfinden, die nach der Lehre seiner Vorgänger ein unbekanntes Etwas sein soll,

---

[1]) Vgl. Stephen II 33. : The English mind for some reason is generally averse to the high „a priori" road, and moves awkwardly and timourously, when forced to take it.

das hinter den sogenannten primären und sekundären Eigenschaften der Dinge — als da sind Farbe, Geruch, Geschmack, Ausdehnung, Temperatur usw. verborgen sein soll. Berkeley wollte frei werden von dieser unangenehmen Abstraktion, von dieser unergründlichen, unbegreifbaren, toten Materie, die sich ihm überall aufdrängte, die kein Leben, keine Bewegung, keine Causation hatte, und die doch der Grund zu allen Sinnesperzeptionen sein sollte, alles Widersprüche, die ihm unlösbar erschienen. Er erkannte auch klar, daß weder die animalischen Geister des Descartes, noch die Gelegenheitsursachen des Malebranche, noch die Erkenntnistheorie Lockes das Problem des gegenseitigen Verhältnisses von Geist und Körper völlig zu lösen vermocht hatten. Berkeley faßt die Aufgabe von ganz neuer Seite an. Er eliminiert radikal alle diese Probleme des Abstrakten: Raum Zeit, Ursache, Materie, mit all ihren Paradoxien und Antinomien. Eine Ausdehnung, die weder „tangible" noch „visible" ist, und eine tangible oder visible Ausdehnung, die weder hart noch weich ist, weder schwarz noch weiß, sondern leer und von allen sensibeln Qualitäten verschieden ist, d. h. eine Materie, kennt er einfach nicht. Er verbannt all diese Phantome weit von sich. es bleibt bei ihm nichts als e i n e von diesen unbegreifbaren Substanzen, der göttliche oder menschliche Geist, und so ist bei ihm die ganze Schwierigkeit höchst einfach gelöst, oder besser gesagt: verschwunden. Der göttliche Geist mit seiner Allmacht tritt in den Mittel- und Angelpunkt des gesamten Lebens der Schöpfung: Er schenkt und präsentiert fortwährend und überall den Menschen die Welt, die er von Ewigkeit her in sich trägt. Vgl. II 499: „Gott bringt Einheit und Übereinstimmung hervor, versammelt, kombiniert, vollendet und erhält alles." Aber die so von Gott den Menschen geschenkte Welt ist eine

ganz andere als die Menschen bisher gewöhnlich glauben (vgl. II 168 f.). Die Dinge sind nicht real, sie existieren nicht wirklich, d. h. nicht wirklich außerhalb von uns als selbständige, von uns getrennte Substanzen, sondern alle Dinge sind nur sogenannte Ideen (ideas), die Gott uns fortwährend eingibt, und die nur in unserm Geiste existieren. Berkeley macht nicht die äußern Dinge zu Ideen, sondern umgekehrt die innern Ideen und Empfindungen zu den Dingen selbst (vgl. I 340, IV 457 etc.). Die sinnliche Ausdehnung der Dinge stellt sich in der Seele auf dieselbe Höhe wie Form und Farbe. Was wir empfinden, seien es sogenannte primäre oder sekundäre Eigenschaften der angeblichen Materie, sind also die Dinge selbst; denn wer hat je etwas anderes gesehen als die Eigenschaften, die Farben, die Ausdehnungen u. s. w. der Dinge? Nun sind aber diese Eigenschaften in ihrer Existenz vollständig subjektiv, d. h. sie sind abhängig von dem percipierenden Geiste, der sie je nach seiner eigenen Veranlagung anders percipiert, und der sie nicht percipiert, wenn er nicht will oder nicht kann. Die Eigenschaften oder die Dinge selbst liegen vollständig in unserm Geiste und existieren nicht, wenn wir sie nicht percipieren. Ob unser eigener Geist sein Percipieren zuerst selbst verursacht, oder wie das Percipieren eigentlich stattfinden kann, das hat Berkeley nicht ganz klar gemacht (Vgl. I 346: „My meaning is only, that the mind comprehends or perceives them, and that it is affected from without or by some being distinct from itself", und weiterhin: „comprehend, reflect, discourse, being applied to the mind, must not be taken intheir gross original sense".) Aber wie percipiert der Geist? Das sagt Berkeley nicht. Sicher aber ist ihm, daß unser Geist nur zum Teil Ursache und Grund zum Percipieren ist. In den Dingen selbst liegt nicht die geringste Kausation, die

fertigen ideas selbst können auch nicht die Ursachen zu andern neuen Ideen sein. Bezüglich unserer Mitmenschen behauptet er, sie bilden einen Teil unserer Ideen und haben weder mehr noch weniger Realität als diese. Ihre Lebenslage ist die gleiche wie die der andern Naturobjekte. Wir können nicht aus unserm Ich heraustreten, um in ihres zu gelangen; ihre Existenz setzt sich nur aus phänomenalen Erscheinungen zusammen; das Objekt unserer Affekte ist eine Gruppe von geregelten Illusionen, wie alle die anderen Dinge (vgl. princ. 145). Aus der Ähnlichkeit und Gleichheit unserer Bewegung und unseres Handelns mit dem Handeln der angeblichen andern Menschen schließen wir, daß sie genau so gut Menschen sind, daß sie ebenso einen percipierenden Geist besitzen wie auch wir. Wesentlich mehr in erkenntnis-theoretischer Hinsicht gibt Berkeley über die Existenz der Mitmenschen nicht. Er nimmt sie in seiner Moral, wie wir später sehen werden, einfach als existierend an. Von den Bewegungen, dem Leben des Körpers schließt er auf das Leben der Seele. Sie muß existieren als freier und doch abhängiger Geist, als Wille, Verstand oder Perceptionsvermögen. Die Seele erkennt er als existierend eigentlich durch Intuition, und so sagt er ganz klar (I 327): Von meinem eigenen Geiste und meinen eigenen Ideen habe ich eine unmittelbare Erkenntnis, und mit Hülfe dieser erfasse ich unmittelbar die Möglichkeit der Existenz anderer Geister und Ideen.

Die Seele hat eine gewisse Freiheit, aber sie ist auch abhängig, und zwar in absoluter Weise, von Gott, der die letzte und oberste Ursache alles Percipierens und aller Ideen ist.

Berkeley lehrt also, was wir sehen und fühlen, das alles sei uns von Gott augenblicklich geschickt. Dies sucht er klar zu machen durch den Vergleich mit der

menschlichen Sprache (Vgl. I 387, 388, II 146, 147; New Th. of Vision 17, 23, 28, 51, 58—66, 147; Princ. 30, 31, 65, 66; Th. of Vision, Vindicated 30, 39, 40, 42—45. Siris 252, 255. Alciphron Kap. IV, 514, Kap. II 144, 155, 157 ff.) Er sagt, die Dinge seien wie das Alphabet einer Sprache, die der Lenker der Natur fortwährend mit uns spreche, und die Berkeley „visual language" nennt. Unsere Sensationen sind Zeichen der göttlichen Ideen, und Gott hat sozusagen durch die Inspiration des Instinktes jeden Menschen gelehrt, diese Zeichen der göttlichen Ideen spontan zu verstehen; jeder Mensch erfaßt also unmittelbar in den sichtbaren und fühlbaren Symbolen die von Gott gewollte taktuale oder lokomotive Bedeutung und versteht so Raum, Ausdehnung und Zeit. Die Sensationen mögen in sich ganz heterogen sein, aber sie werden durch diese Art, wie Gott seine Zeichen von uns gedeutet wissen will, in Berge, Bäume, Sterne und andere sinnliche Dinge konvertiert, und sogar so, daß sie zum Objekte der Wissenschaft werden können. Das, was aber dabei zum eigentlichen Material der Wissenschaft wird, das ist, die Ordnung und die Reihenfolge auszuspüren, nach der Gott in seiner visual language mit uns Menschen verkehrt. Diese Regelmäßigkeit in der visual language, ist einfach das sogenannte Naturgesetz, das nichts anderes ist als der Wille Gottes (Vgl. princ. 43.) Die ganze Natur ist ja nichts anderes als die ewige Präsentierung der göttlichen Ideen für die Menschen. Die Naturgesetze sind nicht selbst Ursachen und Grund irgend einer Wirkung in der Natur, sie reihen nur die einzelnen durch Gott veranlaßten Ereignisse in die Zahl anderer ähnlicher Ereignisse ein. Das von Newton aufgestellte Gesetz der Schwerkraft z. B. erklärt nach Berkeleys Meinung nichts. „Weit davon entfernt, eine Ursache zu sein, ist es nur eine Induktion, die auf eine gewisse Anzahl

von Erscheinungen gegründet ist, ein Symbol, das nicht einmal alle Tatsachen darstellt." Wenn nun aber die Naturgesetze nichts anderes sind, als die fortwährend von Gott neu gebotene Reihe seiner ideas, von Zeichen, die fast nur sagen, daß auf sie irgend ein anderes Zeichen der Regel nach folgen wird, wenn Gott diese Reihenfolge regelt nach seiner Weisheit und nicht nach Laune und Willkür, dann ist es sehr wohl möglich, daß er bestimmter nützlicher Zwecke wegen einmal von dieser Regel, an die er ja nicht gebunden ist, absieht. Also es sind Wunder möglich, und diese als wohl mit den ewigen Naturgesetzen vereinbar darzustellen, daran lag Berkeley gar viel.

Daß Berkeley die Lösung seiner Aufgabe grade auf diesem Wege versuchte, lag tief in seiner Natur begründet. Denn er ist ein eminent praktischer Charakter gewesen, und als solcher mußte er alle Dinge vom Standpunkte ihrer größern oder geringern Nützlichkeit aus betrachten. Daß Berkeley außerordentlich viel Sinn für das praktische Leben hatte, geht aus einer Menge von kleinen Zügen hervor, die sich in seinen Werken finden. Man vergleiche nur einmal die vielen kleinen Vorsätze, die er im Commonplace Book niederschreibt, um seine Werke möglichst zweckmäßig zu gestalten. Er hat Sinn für alles, was gut, schön und nützlich ist. Kunst liebt er sehr: Verschwendung und unnütze Kraftvergeudung ist ihm zuwider. (Vgl. III 200—204 u. IV 310.) Wie sehr er die Arbeit schätzt, wird klar aus seinem Traktat: A word to the wise (III 439—450). Er hat auch sehr viel Sinn für die Handelsangelegenheiten und für Industrie (III 197—200), und er besitzt sogar ausgedehnte Kenntnisse von Ackerbau, Finanzwesen und Staatswissenschaft; daß er diese gern anwendet zum Wohle seines Vaterlandes, paßt gut zu seinem sonstigen Charakter. Der Querist (III 353) wurde geschrieben in der Absicht, die Verbesserung

Irlands zu fördern, und er scheint keinen geringen Einfluß in dieser Richtung gehabt zu haben „nach dem Sinne für die Öffentlichkeit, der sich in den letzten Jahren selbst entdeckt hat und jedes Jahr in diesem Königtum (England) größer zu werden scheint" (Vgl. III 354 ff.) Er will Katholiken in protestantische Kollegs aufnehmen, weil dadurch das Geld im Lande bleibt und die Vorurteile einer ausländischen Erziehungsweise vermieden werden (III 371). Von seinem Drucker wird Berkeley genannt „a zealous friend of the improvements of his country" (Vgl. III 353.) Je mehr man Berkeleys Leben studiert, desto mehr erkennt man, daß sein Streben stets höchst rein und gut war, stets auf das Wohl seiner Mitmenschen hinzielte. Hören wir Frasers Urteil über ihn (vgl. 151, 156—160, 351): „‚Non sibi, sed toti' mag wahrlich sein Motto gewesen sein. Das war kein stoisches Leben, sondern ein Leben, wohl zugänglich für die ritterlichen Antriebe eines warmen Herzens, meist edelmütig wie fahrende Ritterschaft." Die Festigkeit und Nüchternheit der sozialen Sympathien Berkeleys finden gleichmäßig ihren Ausdruck in seinen drei großen Begeisterungen: Bermudas, Teerwasser und der geistige Begriff vom Universum. Berkeleys praktischer Geist offenbart sich auch in seiner Religion. Diese regiert seine täglichen Handlungen; er ist ein Muster von Selbstaufopferung, Milde, Sanftmut, Frömmigkeit, Offenherzigkeit und Natürlichkeit. Von Streittheologie war er unverdorben und tot für kirchlichen Ehrgeiz. Der katholischen Kirche gegenüber empfand er eine Art von Treue und mied er alle Streitigkeiten; er nahm seine Zuflucht lieber zur praktischen Religion der Mildtätigkeit. Es ist klar, daß ein Mann, der seine ganze nicht wissenschaftliche Lebensarbeit in dieser Weise praktisch betrieb, auch in der Wissenschaft seine praktische Veranlagung offenbaren muß. Obgleich seine Schriften in der meist speku-

lativen Philosophie ihren Angelpunkt haben, so strahlen seine Werke in dieser Philosophie doch immer nach praktischen und nutzbringenden Richtungen hin aus.

Daß er in seiner Philosophie immer nur praktische Zwecke verfolgte, hat er oft und klar ausgesprochen (Vgl. II 313 usw.). Berkeleys innerstes Bestreben in der Wissenschaft war es, dieselbe zu vereinfachen. Deshalb erdachte er sich dieses einfache, außerordentlich praktische System. Praktisch sollte es sein vor allem andern, praktisch und leicht sollte es alle Schwierigkeiten lösen. Und in der Tat diese ganze Erkenntnistheorie, diese Weltordnung, wo alles von einem großen, unendlich weisen Gotte gelenkt wird, wo nur das existiert, was er den percipierenden Geistern der Menschen eingibt, wo das ganze vielumstrittene Problem über die Materie, über Kausation, über das Verhältnis von Materie und Geist weggefallen ist, wo der Menschengeist sich auf abstrakte Untersuchungen gar nicht einläßt, wo er vielmehr alles infolge des von Gott gegebenen Instinktes in der durch die höchste Intelligenz gesprochenen visual language richtig versteht, ist sie nicht außerordentlich einfach und praktisch gegenüber den komplizierten Systemen von Descartes und Locke? Ob sie freilich die Kompliziertheiten des Lebens erklären können, ist eine andere Frage; aber wenn das System durchgeführt würde, dann wäre es sicher sehr einfach für den, der sich hineingelebt hat, und das hat Berkeley vollständig getan. Es macht ihm denn auch stets Freude hervorheben zu können, wie viel Hypothesen und Spekulationen durch diese Lehren wegfallen und wie sehr das Naturstudium durch dieselben vereinfacht werde (Vgl. princ. sect. 85, 102, 123, 134 ff., I 356, 416.)

---

b) Der Utilitarismus Berkeleys wird durch seine religiöse Veranlagung beeinflußt.

Aus den Lehren Berkeleys über seinen Immaterialismus und den daraus sich ergebenden Folgerungen über Gott, über sein Verhältnis zu uns und zur Wissenschaft geht eines klar hervor: Berkeleys Denken ist durchaus von seiner Neigung fürs Praktische und Nützliche beeinflußt.

Berkeleys Philosophie ist aber noch von anderer Seite her bestimmt. Wenn er stets wieder von den eternal rules of reason, von der Unveränderlichkeit, Allgemeinheit und Notwendigkeit der moralischen Unterscheidungen spricht, und dabei immer wieder einen unüberwindlichen Respekt für ein ewiges, allumfassendes Vergeltungsgesetz offenbart, das über den Belohnungen und Strafen steht, die nach persönlicher Willkür einzelner hier auf Erden ausgeteilt werden, dann liegt hierin ein zweites Moment, das ebenfalls wie der praktische Sinn auf sein Denken und Handeln bestimmend einwirkt und sich durch sein ganzes Dasein hinzieht: es ist sein unerschütterlicher Glaube an den letzten und obersten Grund der Ewigkeit und Notwendigkeit dieser Gesetze, es ist die tiefe religiöse Veranlagung Berkeleys, es ist sein unentwegter Glaube an Gott als den immerwährenden allerhaltenden Lenker der Welt. Diese religiöse Veranlagung Berkeleys ist dem Anscheine nach noch stärker gewesen, wie sein Sinn für das Praktische; denn in seiner weltlich-philosophischen Theorie spielt die Religion eine höchst wichtige Rolle, ja sie ist so stark hinein verwebt und sie beherrscht jene so stark, daß man kaum von einer im Grunde weltlichen Philosophie bei Berkeley reden kann. Berkeleys Ziel in der Aufstellung seiner Erkenntnistheorie war ein zweifaches gewesen: 1. die Wissenschaft zu vereinfachen, 2. die Menschen besser zu machen. Diese

beiden Bestrebungen hat er möglichst einander anzupassen gesucht, und da das zweitgenannte Ziel ausgesprochenerweise sein Hauptziel ist, und da er in diesem moralischen Ziele durchaus Utilitarier ist, so kann man sich gar nicht wundern, daß er auch in seiner rein weltlichen Philosophie die Entscheidung möglichst dahin zu lenken sucht, von wo nach seiner Ansicht der meiste moralische Nutzen für die Menschheit winkt, nämlich von seiten der Religion. Berkeleys Weise, religiös zu denken und religiös zu sein, wurde so, eben durch die Verbindung seiner Religion mit jener neuen Philosophie, eine höchst originelle und unterscheidet sich sehr wohl von der Religionsauffassung seiner Zeitgenossen.

Daß Berkeley tatsächlich tief religiös veranlagt war, ist in seinem Leben und seinen Schriften unzähligemal erkennbar, und wenn er auch nur wenig ausschließlich Theologisches geschrieben hat, so kann man doch sagen, daß die Religiosität geradezu der hervorzustechende Zug in seinem Leben und Wirken gewesen ist. Gar oft hat er es ausgesprochen und tatsächlich auch durch sein Leben bewiesen, daß er in der Pflege und Ausbreitung der Religion seine Lebensaufgabe sah. In seinen erkenntnistheoretischen Schriften stellt er immer und immer wieder vor Augen, daß er mit ihnen gar nicht so sehr die weltliche Wissenschaft zu fördern beabsichtige, als vielmehr das religiöse Leben seiner Mitmenschen. In allen Vorreden zu seinen Werken, auf jeder Seite seiner Bücher fast spricht er von Gott, und nie schließt er eine Abhandlung, ohne das letzte Kapitel einem religiösen Thema zu widmen. Vgl. besonders princ. sect. 156: „Denn was im Grunde doch den Vorrang vor allen unsern andern Studien verdient, ist die Betrachtung Gottes und unserer Pflicht. Diese zu befördern, war die Hauptabsicht und das Ziel meiner Arbeit, und ich würde diese für

durchaus unnütz und fruchtlos halten, wenn ich nicht durch das, was ich gesagt habe, meine Leser mit einem frömmern Gefühl der Gegenwart Gottes erfüllen . . . und sie geneigter machen kann zur ehrfurchtsvollen Annahme der heilsamen Wahrheiten des Evangeliums, deren Erkenntnis und Ausübung die höchste Vollendung des menschlichen Wesens ist" (vgl. auch II 314). Er glaubt, er könne sich nicht nützlicher machen, als wenn er dazu beitrüge, die Menschen zu wecken und ihnen den fortwährenden Gedanken an die Gottheit beizubringen, „die die menschlichen Handlungen und Angelegenheiten sieht, prüft und in ihr Interesse zieht". Wir haben keine Nachricht darüber, welcher Art seine Gedanken waren, als er sich zum offiziellen Lehrer der Religion, zum Geistlichen machte. Sicher aber ist, daß Berkeley den Stand des Predigers nur aus den edelsten und reinsten Motiven, man darf sagen: aus purer Religiosität, gewählt hat. Sein Eifer für die Kirche, für die Predigt, für die Missionen (man denke nur an die Mission nach den Bermudasinseln 1725, bei denen er seine Mittel opferte) beweisen dies. Von der bescheidenen tiefinnigen Frömmigkeit und praktischen Mildtätigkeit seines ganzen Lebens, in Wort und Tat, ward schon gesprochen. Wir haben hierüber die zahlreichsten Nachrichten! Das Zeugnis der irischen (katholischen) Bischöfe (III 451) ist außerordentlich ehrend für ihn: „Auf jeder Seite enthält sein Brief einen Beweis von des Autors (Berkeleys) ausgedehnter Mildtätigkeit. Seine Absichten sind nur dem öffentlichen Wohle zugewandt. Die Mittel, die er vorschreibt, werden leicht gebilligt, und seine Art die Menschen in ihren besondern Umständen zu behandeln, ist so ausgezeichnet, daß sie vollständig den guten Menschen, den höflichen Edelmann und den echten Patrioten offenbaren" (vgl. IV 262).

Man hat Berkeley verdächtigt, er sei wohl nur

aus eigenem Interesse so brav, fromm und religiös gewesen, und er habe sich gar sehr gefürchtet vor seiner Obrigkeit und den andern Bischöfen; denn wenn er nicht durch den Dienst in der Kirche sein Brot hätte finden müssen, dann würde er, der kühnste und originellste Geist seiner Zeit, sein erkenntnistheoretisches System wahrscheinlich anders gestaltet haben. Zu dieser Verdächtigung konnte Anlaß geben die Stelle IV 451: „Sei möglichst vorsichtig, damit du nicht den geringsten Vorwand von Beleidigung der Kirche oder den Geistlichen gibst." Diese Stelle beweist aber höchstens Berkeleys praktische Vorsicht, zu der der Utilitarier der Moral schon leicht kommen konnte, und jene Verdächtigung ist eine arge Verkennung unseres Bischofs und Philosophen. Er hat sich selbstverständlich von der Kirche für die Prediger- und Bischofsdienste honorieren lassen, — aber welcher andere praktische Mensch täte das nicht? — und hat nicht auch die Kirche die Pflicht, denen, die ihr ihre Dienste widmen, den standesgemäßen Unterhalt zu gewähren. Berkeley hat aber anderseits viel mehr getan als seine Pflicht war. Er hatte ein hohes Interesse für das Leben und die Wohlfahrt seiner Kirche (vgl. III 309, 376; IV 269). Er sieht seine Kirche als die einzig wahre an und verteidigt sie und ihre Diener bei jeder Gelegenheit aufs wärmste. Er strebt dabei stets nach möglichster Objektivität und Korrektheit und wenige in den Annalen des christlichen Priestertums haben sich vielleicht freier gehalten von „kirchlichen und beruflichen schiefen Neigungen" wie er. Er spricht stets mit Hochachtung von den Geistlichen (vgl. II 179, IV 271—280), und wenn er ihnen zuweilen Vorwürfe macht, so sucht er wenigstens darzutun, daß nicht die Religion Schuld an den menschlichen Fehlern der Geistlichen ist (vgl. II 193—194 u. II 186).

Das größte Interesse bringt er als Gelehrter natürlich auch dem theologisch-religiösen Wissen entgegen, und zwar in immer steigendem Maße, wie aus dem höchst innigen Zusammenhang seines letzten Werkes „Siris" mit der Religion ersichtlich ist. Er beansprucht für die Kirche hohen wissenschaftlichen Ruhm (vgl. II 203), wobei man jedoch berücksichtigen muß, daß er ein mehr enthusiastischer als strenger Dogmatiker war.

Die englische protestantische Theologie dieser Zeit floß, obgleich sie die alten Dämme des katholischen Dogmas durchbrochen hatte, doch noch vielfach in den alten Kanälen weiter, und dieses merkt man auch Berkeley an. Seine Theologie setzt sich zusammen aus zwei Elementen, die sonst ziemlich verschieden sind, die er aber auf der Basis seines philosophischen Systems zu einer mehr oder minder legitimen, von ihm für sehr sicher gehaltenen Kombination zu vereinigen weiß. Es ist der Empirismus Lockes und ein gewisser theologischer Mystizismus, der von Malebranche und einer noch halb mittelalterlichen Theologie abgeleitet ist. Die Neigung zum Mystischen tritt in „Siris" sehr stark hervor, und zwar recht im Gegensatz zu den andern englischen Denkern, die fast alle die mystische Theologie als ganz von den soliden Tatsachen abweichend verachtet hatten. Anderseits besitzt aber Berkeley auch wieder den praktischen Geist in der theologischen Auslegung; und die damalige Schule der Theologie, durch die ja, wie schon in der Einleitung ausgeführt, unverkennbar der Zug zum Praktischen hindurchgeht, mag zu der eigenen praktischen Veranlagung unseres Philosophen ihr übriges hinzugetan haben.

Berkeley hält die Religion für etwas durchaus Notwendiges und Allgemeines und er zieht daraus wichtige Schlüsse. (Vgl. I II 422): „Wenn alle Menschen

Religion haben, ob zwar in verschiedenen Formen, so zeigt das, Religion sei unserm Geiste so natürlich, der Gesellschaft so nützlich und für die Welt von so notwendiger Wichtigkeit, daß dies wohl ihre Wahrheit beweisen und sie wohl wert machen kann, daß Gott sich die Mühe nimmt, sie durch Prophezeiungen, Wunder und die Sendung seines Sohnes zu verbreiten". Berkeley scheidet sehr scharf zwischen der geoffenbarten und der natürlichen Religion; und zur eigentlichen Religiosität hält er die Offenbarung für sehr notwendig. II 208 meint er: „Es ist sehr klar, daß die natürliche Religion ohne die geoffenbarte niemals eingerichtet war, noch sein kann, noch irgendwo angenommen werden kann, außer in den Köpfen von ein paar müßigen Spekulanten (speculative men)." Vgl. hierzu noch II 181: „Die Vorschriften und Aussprüche vom Himmel sind unvergleichlich besser dazu angetan, für die Verbesserung des Volkes und für das Wohl der Gesellschaft zu wirken, als die Erklärungen der Philosophen, und daher finden wir nirgends, daß die Vernunftreligion als solche jemals die Volksreligion irgend eines Landes wurde."

An der Existenz des Gottes, der die Offenbarung gegeben hat, zu zweifeln, ist Berkeley wohl nie in seinem Leben versucht gewesen. „Es ist doch sonderbar," sagt er einmal (II 142), „daß die Menschen sich um Gottes Existenz streiten. Um die Existenz des Königs von England streitet sich niemand", und I 354: „Das Wesen Gottes und die Unvergänglichkeit der Seele, diese großen Artikel der Religion, sind sie nicht mit klarster und unmittelbarster Evidenz bewiesen?" Berkeley glaubt unbeirrt und fest an die Bibel und ihre göttliche Inspiration (vgl. II 229—231 und besonders I 307: „Ich stimme vollständig mit dem überein, was die Hl. Schrift sagt, daß wir in Gott

leben und uns bewegen und unser Dasein haben“). Das ist aber natürlich so zu verstehen, daß diese Idee mit seiner Erkenntnistheorie übereinstimmt, und grade die zuletzt zitierte Stelle schien ja sogar einen Beweis für die Richtigkeit seiner Philosophie zu enthalten.

Daß Berkeley die Bibel vollständig in seinem Sinne auslegt, dafür könnte noch eine große Anzahl von Stellen angeführt werden, z. B. I 351, 354, I 337, II 168, III 420. Sie alle nur zeigen seine energischste Bemühung, mit seinem philosophischen System auf dem Boden des Christentums zu bleiben, den Lehren der Bibel dagegen eine solche Deutung zu geben, daß sie in seine Theorie hineinpassen. Äußerlich, muß man ihm zugestehen, ist ihm in dieser Hinsicht vieles gelungen. Ob aber auch innerlich und wirklich? Berkeleys Beweis des Daseins Gottes ist, wenigstens als philosophisches Argument, sehr unbefriedigend. Es fragt sich indes, ob Berkeley überhaupt, wenngleich er es in der Erkenntnistheorie unzweideutig versucht, Gottes Dasein wirklich philosophisch, d. h. ohne die vorausgesetzte Offenbarung, erweisen wollte. Die Philosophie und die Moral, die Logik und der Sinn fürs Praktische (Utilitätsstandpunkt) sind ja in seinen Gedanken so sehr verknüpft, daß man gar nicht darin unterscheiden kann, wo er sich auf die reine Vernunft und Logik, und wo er sich mehr auf die geoffenbarten Religionswahrheiten stützt. Religion und Philosophie sind nun aber zwei Gebiete, die auf ganz verschiedenen Grundlagen beruhen. Die christliche Religion basiert wesentlich auf dem Glauben an die Offenbarung und ihre Evidenz ist wesentlich praktisch und moralisch; sie wendet sich vielfach fast mehr an das Gemüt des Menschen, als an den bloßen Verstand, was übrigens Berkeley klar erkannte, und es ist in diesem Sinne zu verstehen, wenn er IV 450

und im vierten Dialog des Alciphron es deutlich ausspricht, daß die Religion nicht bewiesen werden könne.

Die Philosophie beruht im Gegensatz zur Religion einzig auf der natürlichen Erfahrung und den Vernunftschlüssen aus den gegebenen Erscheinungen. In ihr kann Wahrscheinlichkeit niemals der Grund zum Glauben werden. Berkeley hat nun diesen Unterschied in der Methode beider Wissenschaften, der Philosophie und der Religionswissenschaft, nicht selten in seinen Werken vergessen, indem er sich oft mehr von Nützlichkeits- und Zweckmäßigkeitsgründen, als von reiner natürlicher Erfahrung leiten ließ, dabei aber doch in den religiösen Dingen immer wieder versuchte, seine im Grunde utilitaristischen Lehren philosophisch-wissenschaftlich darzutun. Diese Verwechslung und Verschmelzung, deren sich Berkeley so oft schuldig macht, ist gewiß auch der Grund gewesen für so viele Fälle, wo seine Lehre nicht oder schlecht verstanden wurde. Zum vollen Verständnis seines Systems muß man sich einleben in seinen Gedankenkreis: Durch seinen scharfen Geist hat er die Unhaltbarkeit der frühern Systeme herausgefunden; er will ein neues System aufbauen: es soll wissenschaftlich sein, es soll Nutzen bringen, volkstümlich einfach sein, und die Religion soll darin an oberster Stelle stehen, und zwar der Moral zuliebe, damit sie, auf die im Leben ja doch alles ankommt, hinreichend gestützt und sanktioniert sei. Das ist der äußere Zweck, den die Religion in seiner Philosophie hat; aber bei Berkeley selbst persönlich hat die Religion noch mehr Zweck. Sie ist ihm Herzenssache; er liebt, er verehrt sie; in ihrer Atmosphäre ist er aufgewachsen einst im Kolleg, in ihr lebt und bewegt er sich sein ganzes Leben lang. Kein Wunder daher, daß er sie hoch schätzt, daß er ihr gar hohe Wirkungen zuschreibt. Berkeley glaubt gradezu, daß die Religion, wenn ein Mensch ihr anhängt, ihn not-

wendig besser mache. Die Erfahrung hat ihn das ja tausendfach gelehrt, daß (II 141) „wir alle, die wir an Gott glauben, durchtränkt sind von Überlieferung, Sitte, Obrigkeit und Gesetz". Und nur in diesem Sinne kann er sagen (II 258): „Da es unmöglich ist, daß ein Mensch an die praktischen Prinzipien der christlichen Religion glauben sollte, und nicht ihretwegen besser sein sollte, so ist es evident, daß diese Prinzipien viel leichter als Glaubenspunkte gelehrt, wie als wissenschaftliche Axiome bewiesen werden können." Dieses letzte Zitat zeigt auch wieder klar, welches die wirkliche Auffassung Berkeley von der Religion war. Sie kann „nur schwer" bewiesen werden; sie ist bei ihm Sache des Gemütes, und bedarf gar keiner verstandesmäßigen, kalten Logik. Sie ist unser größtes Gut, das wir haben; sie allein vermag uns zu stützen in den Unbilden des Lebens; sie allein gibt uns Aussicht auf ewigen Lohn und ewiges Glück.

In der Irreligiösität erblickt Berkeley denn nun auch das schlimmste Übel, das einen Menschen befallen kann; denn sie ist der Grund zu seiner moralischen Schlechtigkeit. Vgl. III 416: „Nichts wahrhaft Großes und Gutes kann Eingang finden in das Herz eines Mannes, der den Grundsätzen der Religion nicht anhängt, der nicht an die Vorsehung glaubt, der weder die Hölle fürchtet, noch auf den Himmel hofft" (vgl. hierzu I 335, II 45, II 194, III 165 usw.).

Die Systeme des Atheismus und der Irreligion sind ihm der größte Greuel; er nennt sie „impious and monstrous" (princ. sect. 92). Er wendet alle Kraft auf, den Atheismus zu bekämpfen, und wird nicht müde, die Schäden zu schildern, die der Unglaube gestiftet hat (vgl. I 354, 379, princ. sect. 92, 93, 94). Die beste Religion, die es je gegeben hat, ist ihm natürlich das Christentum. Er sieht in ihm (vgl. II, 205)

die einzige Religion, die alles in sich birgt, was immer in der Naturreligion ausgezeichnet sein kann, und die allein es fertig bringt, daß die natürlichsten Gebote und Pflichten in der Welt respektiert werden. Alle Vorteile, die je das Heidentum gebracht hat, alle Kultur der alten Welt, alles Gute und Schöne, das außerhalb des Christentums bestand, alles findet sich in diesem in viel höherer Potenz wieder. In langer, beredter Schilderung vergleicht er das Christentum mit dem Heidentum und preist es in tausend Tönen (vgl. II 177—191, Siris 331—350 ff.). Es würde uns zu weit führen, wollten wir seine Aussprüche, in denen er seine Liebe und Wertschätzung der christlichen Religion offenbart, alle zitieren und diskutieren; aber eines sei noch erwähnt. II 189 sagt Berkeley: „Was ist die Summe, Substanz, Absicht und Endzweck der Religion Christi anders als die Liebe zu Gott und den Menschen. Von diesem Punkte sind alle andern Rücksichten und Pflichten abhängig und untergeordnet als Teile oder Mittel, als Zeichen, Grundsätze, Motive oder Wirkungen."

Demnach wäre also die Liebe zu Gott und den Menschen die Haupttriebfeder in Berkeleys Religiosität, und das wäre ein sehr erhabener, idealer, religiöser Standpunkt. Kurz vor der angeführten Stelle (II 172) aber hat Berkeley doch wieder folgenden Satz: „Wir beten Gott an, wir loben ihn und beten zu ihm, nicht weil wir denken, daß er stolz auf unsere Anbetung ist, oder unser Lob und Beten liebt und gerührt wird dadurch, wie die Menschen, oder weil all unser Dienst im geringsten zu seinem Glück oder Wohl etwas beitragen kann, sondern weil es gut für uns ist, so zu ihm gestellt zu sein, weil es recht und gerecht ist, entsprechend der Natur der Dinge und angepaßt den Beziehungen, in denen wir zu unserm obersten Herrn und Schöpfer stehen." Und hierin verrät er, wie auch sonst an

vielen Stellen, daß er in seiner Gottesliebe und Religion noch von einem andern Motive geleitet wird: es ist der Nutzen, den ihm die Religion bringt und der sie ihm so wünschenswert macht, daß er sie nicht nur für sich selbst eifrigst begehrt, sondern auch allen Mitmenschen, besonders aber den Fürsten zur Stütze ihrer Staaten empfiehlt (Vgl. III 415—428.). Berkeley liebt die Religion ihrer selbst wegen aufs höchste, weil er in seinem Wesen von Natur aus etwas Religiöses, ja Mystisches hat; aber dahinein spielt, wie hier klar wird, auch wieder dieser praktische Geist, dieses Rücksichtnehmen auf den Nutzen, den die Religion bringen wird. Anderseits könnte man die Religiosität mit Recht die Grundlage seines ganzen Lebens nennen: sie hat seine weltliche Philosophie aufs stärkste beeinflußt und ist gewiß in besonders inniger Weise mit seiner Ethik verbunden. Es wäre daher eine höchst unvollständige Sache gewesen, hätten wir nicht vor der eigentlichen Besprechung seiner Ethik die beiden Grundlagen, auf denen sie beruht, und die selbst mit ihr so innig verknüpft sind, nämlich seine praktische Neigung in seiner weltlichen Theorie und seinen religiösen Sinn, darlegen wollen.

---

c) Berkeleys Utilitarismus beruht zum Teil auf seinen methodologischen Ansichten.

Berkeleys Utilitarismus ist gewissermaßen hervorgerufen auch durch die eigenartige Methode, die er sich im Denken angewöhnt hat, und die anderseits auch durch seine utilitaristische Charakterrichtung begründet sein kann. Betrachten wir einmal, wie er die Wissenschaft betreibt: Er sagt: „Wenn die Wissenschaft keinen Nutzen bringt, soll sie auch nicht betrieben werden." Dies spricht er stets besonders scharf aus, wenn er von der Zahlenwissenschaft redet.

Er nennt sie „ganz nutzlos, außer für die Praxis in der Gesellschaft der Menschen“ (princ. 120); und princ. sect. 131: „Es wäre sehr zu wünschen, daß Männer von großen Fähigkeiten und beharrlichem Fleiß ihre Gedanken von diesen Spielereien (Spekulation, Mathematik) wegwendeten und sie hinwendeten zum Studium solcher Dinge, die näher den Bedürfnissen des Lebens liegen oder die mehr direkten Einfluß auf die Sitten haben.“ Daß er anderseits den Wert der Zahlen auch anerkennt, vgl. Alciphron VII 8 auf II 302. Stets hebt er hervor, daß die Beschäftigung mit den Wissenschaften nicht nur großes Vergnügen (pleasing entertainments to the mind) bereite, sondern auch großen Nutzen bringe (I 210), „dadurch, daß sie uns nicht nur die Wesenseigenschaften des Schöpfers enthüllt, sondern auch dadurch, daß sie uns in den verschiedenen Umständen zu den besondern Anwendungen und Nutzbarmachungen der Dinge dirigiert“. „Und ich muß eingestehen, ich sehe keinen Grund, warum das Heraussuchen der verschiedenen Zwecke, denen die natürlichen Dinge angepaßt sind, und für die sie ursprünglich mit unaussprechlicher Weisheit geschaffen sind, nicht als ein guter Weg angesehen werden sollte, sich mit ihnen zu befassen, und das ist wohl wert der Arbeit eines Philosophen.“ Die Naturgesetze faßt Berkeley vollständig von ihrer nutzbringenden Seite her an. Zuweilen scheint es, als betreibe und wünsche er sie der Wissenschaft wegen, etwa bloß um zu erkennen, wie der Lauf der Natur ist; aber dann zeigt sich nachher wieder, daß der oberste Zweck, den sie haben, nach seiner Ansicht doch wieder der Nutzen ist. So sagt er De Motu III 89: „Etenim ex cognitis naturae legibus pulcherrimae theoriae, praxes etiam mechanicae ad vitam utiles consequentur“. Und sect. 109 princ.: „Wie bei dem Lesen anderer Bücher ein weiser Mann

seine Gedanken viel mehr auf den Sinn richten und denselben sich zu Nutzen zu machen streben, als sie zu grammatischen Bemerkungen über die Sprache verwenden wird, so scheint es bei der Lesung des Buches der Natur unter der Würde des Geistes zu sein, allzusehr nach Exaktheit in der Zurückführung jeder einzelnen Erscheinung auf allgemeine Gesetze oder in dem Nachweis, wie sie aus denselben folge, zu streben. Wir sollten uns edlere Ziele stecken, unsern Geist erfrischen und erheben durch einen Blick auf die Schönheit, Ordnung, Fülle und Mannigfaltigkeit der Naturobjekte, dann durch richtig hierauf gebaute Schlüsse unsere Begriffe von der Größe, Weisheit und Güte des Schöpfers erweitern, und zuletzt die verschiedenen Teile der Schöpfung, seweit dies bei uns steht, den Zwecken dienstbar machen, zu welchen sie bestimmt sind, nämlich Gottes Ehre und Erhaltung und Schmückung des Lebens für uns und unsere Mitgeschöpfe." Mit dieser Bevorzugung der Nutzen bringenden Seite der Wissenschaft stimmt es auch vollständig überein, daß Berkeley nicht sehr dafür eingenommen ist, hochgelehrte Studien zu machen. Er will garnicht die Geheimnisse des Seins ergründen, die Hauptsache ist für ihn stets die Frage, ob das Wissen Nutzen bringt, und ob es unsern Wohlstand hier auf Erden und auch im jenseitigen Leben fördert. Wahrscheinlich hat Berkeley sogar die Naturgesetze nicht als Wissenschaft angesehen, sondern nur als Nützlichkeitsregeln. Er erkennt nicht an, daß sie feststehend sind, und läßt sie abhängig sein von der Liebe und Güte Gottes. So sagt er einmal, daß die Naturgesetze der Menschheit nützlich sind und uns befähigen, allgemeine Schlüsse zu ziehen; das ist nicht das Resultat unveränderlicher Gewohnheiten (Zustände) oder Beziehungen zwischen den Dingen selbst, sondern nur das Resultat

von Gottes Güte zu den Menschen in der Leitung der Welt. Berkeley versucht nicht zu beweisen, daß die Naturgesetze ewig sind; er behauptet einfach, der Autor jener Gesetze, nämlich Gott, handelt stets in ein und derselben Weise. Daß er damit die Naturgesetze zu Glaubenssätzen, die nur feststellen, daß die Erscheinungstatsachen in der von Gott gewollten Reihenfolge uns geboten werden, macht, das scheint Berkeley nicht gefühlt zu haben.

Wie wenig eigentlich Berkeley auf wirkliche Wissenschaftlichkeit seiner Ansichten Wert legt, sieht man auch daran, daß es ihm auf die Benennung seiner Begriffe, auf die glatte, logische Durchführung mancher Fragen nicht ankommt. So hat er zum Beispiel die Begriffe idea, notion, causa unklar und ohne ausreichende Definition gelassen. Die Hauptsache war ihm, daß man verstand, was er sagte, und daß er es anwenden konnte. Je nachdem er Leute vor sich hatte, wußte er auch anders zu sprechen und die Ding mundgerecht zu machen; ja er ist sogar geneigt, Dinge, die nicht recht in sein System passen, die ihm nicht nützlich sind, stillschweigend zu übergehen. So sagt er I 343: „Es wird der weiseste Weg sein, der Natur zu folgen, den Sinnen zu trauen, jeden ängstlichen Gedanken an unbekannte Naturdinge oder Substanzen abzulegen, und mit dem Volke jene Dinge für wirklich zuzulassen, die von den Sinnen wahrgenommen werden.“ Und (Alc. Kap. I 12, auch II 46) sagt er: „Es ist ein richtiger Grundsatz, daß ein Mann denken sollte mit den Gelehrten und sprechen mit dem Volke.“ (Vgl. princ. 51.)

Wie Berkeley im einzelnen die Wissenschaft betreibt, wie er zu seinen originellen und überraschenden Behauptungen kommt, das wird reichlich illustriert durch die Art, wie er vom Willen, und besonders wie er von Gott spricht, den er ja, wie schon

gesagt, in den Mittelpunkt alles Seins und Empfindens stellt, der jeden Augenblick die Welt den Menschen schenkt, ohne den wir nicht die mindeste Empfindung haben könnten. Daß Gott die Welt wirklich in der Weise den Menschen durch die visual language vermittelt, wie er es lehrt, das beweist Berkeley nicht, das stellt er einfach als wahr hin. Gottes Existenz selbst begründet er dabei in völlig ungenügender Weise, indem er zunächst lehrt, die Dinge, die „ideas" seien uns fortwährend präsentiert durch Gott, und indem er dann eben aus der Anwesenheit dieser ideas wieder die Existenz des sie uns verleihenden höchsten Schöpfers und Lenkers der Welt als notwendig deduziert (Vgl. I 304.) „Gott existiert, weil alle sinnenfälligen Dinge perzipiert sein müssen von ihm. Sinnenfällige Dinge existieren; wenn sie wirklich existieren, dann müssen sie notwendig von einem unendlichen Geiste perzipiert werden, also existiert dieser unendliche Geist oder Gott."

Wie überhaupt Berkeley Gott erkennt, dafür gibt er auch die widersprechendsten Aufklärungen IV 460: „Die Vorstellung Gottes ist nicht von mir gebildet; denn ich kann weder etwas dazu tun, noch davon nehmen", und I 327: „Durch einen Vernunftakt führe ich notwendig die Existenz eines Gottes und aller geschaffenen Dinge im Geiste Gottes ein."

Auf die Schwierigkeiten, die sich bei näherer Betrachtung für Berkeleys Gottesbegriff ergeben, näher einzugehen, kann kaum hier unsere Aufgabe sein; sie sind auch in der philosophischen Litteratur hinreichend diskutiert[1]).

---

[1]) Vgl. hierüber: 1. L. Alexander Fredmann, Substanz und Kausalität bei Berkeley. Diss. Straßburg 1902; 2. Stier, Analyse und Kritik der Berkeleyschen Erkenntnistheorie und Metaphysik. Diss. Leipzig 1893; 3. Dr. George Loewy, Der

Berkeley beschränkt sich darauf, in Gott vor allem das festzustellen, was allein für das praktische Endziel, das er verfolgt, für die Moral, einen Wert hat, und was wichtig für uns ist, damit wir gut leben: nämlich seine Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte. „Gott ist unendlich, zweifellos! Aber dieser Begriff der Unendlichkeit", sagt er, „ist voller Klippen und Widersprüche. In sich ist er eine unverständliche Abstraktion wie Substanz und Materie, wie Raum und Zeit." „Der Gottesbegriff in seiner Abstraktheit hat", wie Berkeley meint, „die Mathematik und Geometrie mit Täuschungen und Irrtümern bevölkert; hüten wir uns, daß er nicht auch die Theologie verwirrt." „Statt gelehrte und unsichere und aussichtslose Spekulationen über sein unbegreifliches Wesen anzustellen, wird es weit besser und weniger gefährlich sein, ganz einfach zu sagen, daß Gott vollkommen ist und unser Wohl will" (Vgl. II 335).

Berkeley spricht zwar oft den Grundsatz aus, daß es zum Verständnis seiner Lehre nicht notwendig sei, von den überlieferten Regeln des Denkens abzuweichen; aber er geht selbst sehr oft davon ab, denn Wahrscheinlichkeits- oder Tatsachen-Evidenz ist bei ihm ein hinreichender Grund zum Glauben. Beweise gehören nach seiner Ansicht nicht zu vielen Fragen: „der, der seine Augen brauchen will, sieht genug", meint er, „sowohl für die Zwecke der Natur, wie auch der Gnade." Er sagt III 190: „Es wird hinreichen, wenn solche Ähnlichkeit sich zeigt zwischen den Wirkungen der Gnade und der Natur, daß es vermutlich wahrscheinlich wird, anzunehmen, sie seien

---

Idealismus Berkeleys in seinen Grundlagen untersucht. Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wissensch. Wien 1891; 4. Friedr. Claussen, Kritische Darstellung der Lehren Berkeleys über Mathematik und Naturwissenschaften. Diss. Halle 1889; 5. Philosophische Kritik bei Locke u. Berkeley von Emil Matthiesen, Leipzig 1897 ff.

von der Schaffenskraft einer und derselben Hand abgeleitet."

Auf die tiefern Fragen, wie die Wissenschaft im einzelnen mit der Bibel zu vereinigen ist, wie es Newton suchte, läßt sich Berkeley nicht ein. Er hält das für zwecklose, zu hohe Spekulation, und die ist ihm, dem Praktiker in der Logik, zuwider. Er glaubt also fest an Gott, und so sagt er IV, 461: „Ich bin sicher, es gibt einen Gott, obgleich ich ihn nicht perzipiere, obgleich ich keine Intuition von ihm habe." Dieses ist nicht schwierig, wenn wir recht verstehen, was unter Sicherheit gemeint ist. Aber so fragt man sich: was versteht er denn unter Sicherheit? Berkeley sagt, und dieser Satz ist sehr charakteristisch für ihn, er wisse das (vgl. II 460: We know a thing, when we understand it, and we understand it, when we can interpret or tell, what it signifies). Ob seine Leser es auch wissen, ist ihm gleichgültig[1]. Wir wissen, genau wie Berkeley, sehr wohl, daß es eminent praktisch und bequem ist, einfach Gott als den Grund und die Ursache aller Dinge anzusehen; aber damit ist doch auch nicht der Schatten eines Beweises gegeben. Man könnte Berkeleys Methode etwa so charakterisieren: Er wirft irgend welche wissenschaftliche Fragen auf, determiniert sie auf breiten Gründen der Vernunft und des Bewußtseins, und beleuchtet sie dann durch lokale, und, man muß gestehen, oft recht oberflächliche Betrachtungen. Er steht auf einem philosophischen Standpunkte, der erhaben ist über alle Parteirücksichten und frei von Toryismus und Liberalismus, der eben deshalb aber auch sehr farblos bleibt. Auf die Meinung anderer Gelehrten gibt er

---

[1]) I 305, wo er gegen den Atheismus kämpft, tut er diesen ab, indem er sagt: „Laß diese Atheisten mal wirklich in ihr Inneres schauen, dann werden sie überzeugt sein, daß ihre Ansichten eine Narrheit waren."

nicht viel; sich auf ihre oft scharfsinnigen, metaphysischen Betrachtungen einzulassen, das scheut er sehr. Er antwortet zwar auf ihre Kritiken, tut sie aber meistens höchst oberflächlich ab, indem er die Gegengründe als nominalistische Wortfechtereien darstellt oder einfach negiert, weil er sie nicht verstände. (Vgl. IV 30—34.) IV 30 I do not pin my faith on the sleeve of any great men.

B. Berkeleys Utilitarismus im einzelnen.

a) Die Wirkung von Berkeleys Utilitarismus auf seine Erkenntnistheorie.

Die sonderbare Beschränkung, die wir eben bei Berkeley fanden, ja man darf sagen, dieser Mangel an Gründlichkeit und an Logik erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, welchen Zweck Berkeley in seiner ganzen Philosophie verfolgt: Er will die Wissenschaft vereinfachen und die Menschen lehren, auf eine möglichst wenig komplizierte Art, ohne daß sie dabei von den ohnehin unlösbaren Widersprüchen, die die „Gelehrten" finden, belästigt werden, ihr Wohl zu erstreben und größtmöglichsten Nutzen aus der Welt, besonders für das künftige Leben, zu ziehen. „An der Wurzel aller Wissenschaften", sagt er IV 225, „gibt es praktische Prinzipien, die nicht in Ideen aufgelöst werden können und in diesem Sinne unbegreiflich sind. In dieser Hinsicht stehen Religion und Wissenschaft auf gleichem Fuße. Kraft ist ebenso unbegreiflich wie Gnade, beide haben einen praktischen Sinn." Und an einer andern Stelle, II 305, bei einer Auseinandersetzung über Kraft, Gnade und freie Selbstbestimmung des Willens, sagt er: „Wenn Zweifel, Streitigkeiten, Verlegenheiten und Verschiedenheiten von Begriffen und Meinungen sich zeigen inbezug auf das eine (Kraft), dann auch inbezug auf das andere (Gnade): Wenn wir keine genaue, distinkte Idee von

dem einen fassen können, können wir es auch nicht von dem andern. Sollten wir daher nicht durch gleichmäßiges Vorgehen der Vernunft schließen, daß es verschiedene wahre und nutzbringende Sätze gibt inbezug auf das eine und das andere, und daß Gnade ein Objekt unseres Glaubens ist und unser Leben und unsere Handlungen beeinflußt, genau so wie das andere, und daß Gnade unser Leben . . . beeinflußt als ein Prinzip, das üble Gewohnheiten vernichtet und gute hervorbringt, obwohl wir keine distinkte Idee davon fassen können, die getrennt und abstrahiert ist von Gott dem Schöpfer, vom Menschen, dem Gegenstand derselben und von Tugend und Frömmigkeit, ihrer Wirkung?" Also auch hier wird das praktische Prinzip wieder ganz klar, das Berkeley in der Wissenschaft verfolgt: Die Hauptsache bei der Aufstellung einer Definition in der Wissenschaft (hier über Gnade, Kraft und Wille) ist nicht ihre strenge, logische Wissenschaftlichkeit, sondern vor allem die Rücksicht darauf, ob sie dem praktischen Leben angepaßt ist, ob man Nutzen aus ihr ziehen kann. Das ist denn auch der Standpunkt, den Berkeley, wie wir bald weiter sehen werden, in seinem ganzen Kampfe gegen die andern Lehren der Zeit vertritt. Als sein Hauptziel stellt er in der Philosophie ja immer hin, die komplizierten Theorien anderer Philosophen zu vereinfachen. Aber wenn diese fremden Lehren schon kompliziert sind, dann sind sie nicht mehr praktisch, dann bringen sie keinen rechten Nutzen mehr, sie müssen durch leichtere ersetzt werden. Vgl. I 354: „Als ein Gegengewicht gegen dieses Gewicht des Vorurteils (nämlich der Lehre, die er bekämpft) laßt uns in die Wagschale werfen die großen Vorteile, die sich aus dem Glauben an den Immaterialismus ergeben, sowohl in Hinsicht auf Religion, wie auf das menschliche Wissen."

Wenn eine neue Lehre, ganz gleich ob sie wahr ist oder nicht, weniger nützlich sich erweisen sollte, als eine alte Ansicht, dann möchte er sie am liebsten nicht kennen lernen, sondern die alte beibehalten. Wenn falsche Vorurteile in der Geschichte oft eine große Rolle gespielt haben, wie Berkeley eingesteht (III 409), dann sieht er darin gar nichts Schlimmes, vorausgesetzt nur, daß sie der Menschheit Nutzen gebracht haben. Und zur Erklärung sagt er (III 413): „Ich wünsche, es werde wohl beachtet, daß die meisten Menschen nicht Zeit, Gelegenheit und Fähigkeiten haben, um aus ihren Grundsätzen Schlüsse zu ziehen und die Moral auf einer Grundlage menschlichen Wissens festzustellen." Das heißt mit andern Worten doch auch nur wieder: Ob eine Meinung verstanden ist oder nicht, ob sie wahr oder falsch ist, das ist für das praktische Leben ganz gleich, wenn sie nur Nutzen bringt. Und er spricht es klar aus: III 414: „Moralische Ansichten, auch wenn unverstanden, können doch sehr großen Nutzen haben" (vgl. III 412 und III 411). Und II 252: „Wenn die Vorschriften und gewisse grundlegende Lehrmeinungen im Lichte der Vernunft gut und nützlich erscheinen, und wenn sie auch in ihren Wirkungen so befunden werden, dann können wir wohl ihretwegen gewisse andere Punkte und Lehren, die zugleich mit ihnen als eine gute Tendenz verfolgend empfohlen werden, annehmen als recht und wahr, obwohl wir ihre Gutheit und Wahrheit mit dem bloßen Licht der menschlichen Vernunft nicht einsehen können, die ja wohl als ungenügende Richterin angesehen werden darf für das Vorgehen, die Ratschläge und Absichten der Vorsehung — und das genügt, um unsere Überzeugung vernünftig zu machen."

Noch klarer wird er III 419: „Ich habe schon bemerkt, daß der Umstand, daß eine Lehre nützlich

ist (a point's being useful) kein Beweis für ihre Falschheit sein kann, sogar obgleich sie ein Vorurteil wäre; es verhält sich weit anders: Nutzen und Wahrheit können nicht getrennt werden; denn das allgemeine Wohl der Menschheit ist die Regel und das Maß für moralische Wahrheit" (utility and truth are not to be divided; the general good of mankind being the rule or measure of moral truth III 419).

In diesen Sätzen liegt viel des Interessanten für unser Thema: Nutzen und Wahrheit sind nicht zu trennen! Das heißt denn doch nichts anderes als den Nutzen zum Maßstabe der Wahrheit machen, die Prinzipien nach ihrem Erfolge bemessen, die Ursache nach ihrer Wirkung beurteilen. Und das spricht er noch direkter aus in Alciphron V ch. 9: „Es ist sicherlich richtig, Grundsätze nach ihren Wirkungen zu beurteilen, (freilich) müssen wir dann wissen, daß diese Wirkungen von jenen Grundlagen herrühren." Vgl. auch I 356: Hylas erklärt (und das ist natürlich auch Berkeleys eigenste Ansicht): „Nichts kann mich mehr bestimmen, Ihre (Berkeleys) Meinung anzunehmen, als die Vorteile, von denen ich sie begleitet finde."

Klarer könnte man wirklich den Utilitarismus in der Logik nicht aussprechen.

Berkeley will diese Sätze natürlich ganz besonders für die christliche Moral angewendet wissen; vergleiche, was er Alciphron V, 4; auf Seite II 177 sagt: „Ein großes Zeichen der Wahrheit des Christentums ist in meinem Geiste seine Tendenz, Gutes zu tun, was der Nordstern zu sein scheint, um unser Urteil in moralischen Dingen und in allen Dingen praktischer Natur zu leiten; denn moralische oder praktische Wahrheiten sind immer mit dem allgemeinen Wohle verbunden." Aber was versteht Berkeley neben dem moralischen hier unter den praktischen Wahrheiten?

Ist es nicht die Wissenschaft mit all ihren Erklärungen, Anweisungen und Gesetzen, die er als praktische Wahrheiten auffaßt? Und haben wir nicht nachgewiesen, wie er die Wissenschaft von der praktischen Seite her anfaßt, wie er sie vereinfacht, wie er sie auf das zurückführt, was wesentlich an ihr ist, wie er nichts an ihr gelten lassen will, als was Nutzen bringt, und wie er es zuläßt, daß seine utilitaristische Richtung in der Moral auch seine Logik beeinflußt; denn die Wahrheit nach dem Nutzen zu beurteilen, das Prinzip nach dem zukünftigen Erfolge zu gestalten, das ist und bleibt ein Gegensatz gegen reine, vom Nützlichkeitsstandpunkt unbeeinflußte Vernunftlogik. Der Nutzen, den eine Wahrheit bringt, kann uns wohl geneigter machen, bei Anerkennung einer Wahrheit Freude zu empfinden; aber er darf nicht schon Einfluß haben auf die Gestaltung der Wahrheit selbst, die nur vom Verstande, von der kritischen, logischen Vernunft gutgeheißen wird.

Berkeley war sich der Gewagtheit dieser seiner Logik wohl bewußt; denn II 136 läßt er seinen ideellen Gegner Alciphron sagen: „Ich kann mich nicht in Übereinstimmung setzen mit denen, die die Wahrheit nach ihrer Bekömmlichkeit bemessen“ und Euphranor (Berkeleys Vertreter) antwortet: „Der gesunde Menschenverstand (d. h. der Sinn fürs Praktische und Nützliche) muß befragt werden, ob eine Wahrheit heilsam oder verderblich ist, und ob sie daher passend ist, bekannt gegeben oder verheimlicht zu werden.“ Und in ähnlicher Weise läßt er Alciphron und Euphranor sprechen an den Stellen II 140, und besonders I 53, wo Alciphron sagt: „Wahrheit ist Wahrheit, ob nutzbringend oder nicht, und sie darf nicht gemessen werden nach der Zustimmung dieses oder jenes Mannes, dieses oder jenes Teils der Menschheit.“ Berkeley antwortet auch hierauf nur im Sinne seines Utilitarismus.

Zuweilen bangt Berkeley vor den erschreckenden Folgerungen und vor dem Stoß, den seine neuen philosophischen Lehren verursachen werden, wenn sie vor der Gelehrtenwelt proklamiert werden; aber sein Glaube an den Nutzen, den seine neue Theorie nach seiner Ansicht einmal durch ihre praktische Anlage bringen muß, hilft ihm über dieses Bedenken hinweg. Des Nutzens wegen wünscht er, sein System sei unwiderlegbar, und findet er eine tröstliche Aussicht dafür sogar in dem Denken der großen Mehrheit der Menschen. Vgl. II 100: „Die Wahrheit selbst wird vom Volke bewertet, je nachdem sie im Laufe des Lebens Einfluß hat und gefühlt wird. . . . . Das Volk betrachtet die metaphysische Wahrheit der Begriffe nicht so sehr, wie ihre Tendenz, Gutes oder Übel hervorzubringen."

---

b) Die Einwirkung von Berkeleys Utilitarismus auf seine Metaphysik und Theodicee.

Wenn wir nun dazu übergehen, die Einwirkung von Berkeleys Utilitarismus auf seine Metaphysik und Theologie zu besprechen, so ist zunächst zu konstatieren, daß Berkeley nicht ganz klar gemacht hat, auf welche Weise er rein wissenschaftlich und rein methodisch von seiner Erkenntnistheorie, die ja das Wissen um die Welt durch ideas vermittelte, überleiten kann zur Erkenntnis der metaphysischen, der geistigen, der moralischen Welt. Daß Berkeley dies nicht klarer gemacht hat, hängt gewiß damit zusammen, daß er den Part II, von dem er öfters spricht (siehe unsere Einleitung Seite 5) und worin er seine Ethik speziell darstellen wollte, nicht systematisch ausgearbeitet hat. Er hat uns zwar ein Aushilfsmittel gegeben, vermöge dessen wir, ähnlich wie mit der idea die sinnlichen Dinge, Gott und das Geistige zu

erkennen befähigt werden sollen, nämlich die „notion" — und sie sollte wohl wahrscheinlich ein mehr auf die Moraltheorie wie auf die weltliche Erkenntnistheorie zugeschnittener Begriff werden —, aber leider ist der Begriff „notion" nicht scharf genug definiert worden und daher wissenschaftlich kaum zu brauchen.

Wie wir die Beziehungen des Schöpfers zur Welt oder kurz die moralischen Wahrheiten erkennen oder beweisen sollen, dafür macht Berkeley nur widersprechende Angaben. Vergleiche folgende Stellen: IV 446: „Wir haben keine Vorstellungen (ideas) von Tugenden und Lastern, keine Vorstellungen (ideas) von moralischen Handlungen. Daher kann man fragen, ob wir fähig sind, zu einer Beweisführung in betreff derselben zu gelangen." In IV 453, 454 will er in der Moral nichts für beweisbar gelten lassen. In IV 448 gesteht er seine Verlegenheit bei Beweisen in der Moral sehr klar ein: „Die Meinung, daß die Menschen „ideas" hätten von moralischen Handlungen, hat die Beweise für ethische Dinge sehr schwer für sie gemacht" (wozu Fraser sehr richtig die Anmerkung macht, daß die Ethik eine Wissenschaft von Erscheinungen sei).

Anderseits sagt nun aber Berkeley auch wieder, gewiß in Anlehnung an Locke, IV 456: „Die Moral kann wohl als gemischte Mathematik (‚mixt mathematics') bewiesen werden." Also einerseits: wir können die Moral durch die philosophischen Mittel (ideas) nicht erkennen, und anderseits: sie kann als gemischte Mathematik (was ist das?) bewiesen werden. Es liegt hierin offenbar ein Widerspruch; aber man muß bedenken, daß diese Sätze in seinen Jugendnotizen (Commonplace Book) stehen, wo er noch mehr von Locke und andern Philosophen abhängig ist. Sicherlich liegt aber hierin auch wieder ein Beispiel für den Mangel, den Berkeley so oft zeigt: er trennt

Logik und Nützlichkeitsstandpunkt nicht genug; er „mischt" die Mathematik und sucht oft mit Logik, mit wissenschaftlicher Erkenntnistheorie zu erweisen, was sich nur durch Rücksicht auf den Nutzen einer Sache erfassen läßt. Das gesteht er sogar an anderer Stelle ganz klar ein, II 51: „Ich nehme es nicht als garantiert erwiesen an, daß sie (die Wahrheiten der Moral und Religion) vernunftgemäß abgeleitet sind, ich unterstelle nur, daß, wenn sie es sind, sie als natürlich für den Menschen zugegeben werden müssen, oder in andern Worten: daß sie dem ausgezeichnetsten und eigensten Teile der Menschennatur angenehm sind und aus ihm sich folgern lassen." Das heißt doch nur: wenn es Moralgesetze gibt, dann müssen sie vernünftig, nützlich sein, und ein Kriterium, ein äußeres natürliches Kennzeichen für ihre Echtheit und Gediegenheit ist der Nutzen.

Näher betrachtet stellt sich die Metaphysik und Theodicee Berkeleys etwa folgenderweise dar.

Da es wahr ist (vgl. III_{11} ff.), daß es einen obersten allwissenden Gottesgeist gibt, der allein uns für immer glücklich oder unglücklich machen kann, so folgt, daß eine Konformität mit seinem Willen die einzige Regel ist, wonach jeder Mensch, der nach den Gesetzen der Vernunft handelt, seine Handlungen lenken und formen muß. Derselbe Schluß ergibt sich ähnlich klar aus den Beziehungen, die Gott zu seinen Geschöpfen hat. Gott allein ist der Schöpfer und Erhalter aller Dinge. Er ist daher mit ganz unbezweifelbarem Rechte der große Gesetzgeber der Welt, und die Menschen sind mit allen Banden der Pflicht und ihres eigenen Interesses gebunden, seinen Gesetzen zu gehorchen. Und es gibt nichts, wie nützlich und klar auch immer es sei, das auf irgend einen andern Grund hin als gesetzmäßig betrachtet werden kann, als sein Zusammenfallen mit den Gesetzen, die durch

die Stimme der Natur und Vernunft als Gesetze Gottes promulgiert sind. „Und das scheint“, so leitet Berkeley nun zu unserm Nutzen über, „der ursprüngliche und eigene Weg zum Entdecken dieser Naturgesetze zu sein. Denn da Gesetze die leitenden Regeln sind, die unsere Handlungen zu dem Ziele, die von dem Gesetzgeber gewollt sind, hinführen sollen, so müßten wir, um die Erkenntnis der Gesetze Gottes zu erlangen, zuerst untersuchen, welches das Ziel ist, das Gott als das bezeichnet, das durch die menschlichen Handlungen erreicht werden soll. Da nun Gott ein Wesen von unendlicher Güte ist, so ist es klar, daß das Ziel, das er vorgesteckt hat, gut ist. Aber da Gott in sich selbst alle möglichen Vollkommenheiten genießt, so folgt daß es nicht sein eigenes Gut ist, sondern das Gut seiner Geschöpfe. Anderseits sind die moralischen Handlungen der Menschen vollständig bestimmt in sich selbst, so daß sie keinen Einfluß auf andere Arten von Intelligenzen oder vernünftigen Wesen haben. Das Ziel, das durch sie erreicht werden soll, kann daher kein anderes als das Ziel der Menschen sein. — Aber da nichts in einem natürlichen Zustande einen Menschen mehr als einen andern zu der Gunst Gottes berechtigen kann, ausgenommen nur seine moralische Gutheit, welche, da sie in einer Konformität mit den Gesetzen Gottes besteht, das Bestehen solcher Gesetze voraussetzt, und ferner Gesetze immer ein Ziel voraussetzen, zu welchem sie unsere Handlungen hinführen sollen, so folgt, daß vor dem Ziele, das von Gott gesteckt ist, keine Unterscheidung zwischen Menschen begriffen werden kann. „Dieses Ziel selbst oder diese allgemeine Absicht der Vorsehung ist daher“ — so leitet Berkeley recht hübsch die Berechtigung der sozialen Eigenschaften seines Utilitarismus ab — „von keiner Rücksicht auf Personen bestimmt oder begrenzt. Es ist daher nicht das private

Wohl dieses oder jenes Menschen, Volkes oder Alters, sondern das allgemeine Wohlsein aller Menschen, aller Völker, aller Zeiten der Welt, welches Gott als das bezeichnet, was durch die zusammenwirkenden Handlungen eines jeden Individuums erreicht werden soll".

Da also nun (vgl. III 125) das gemeinsame Wohl der Menschheit ausgesprochenermaßen das Ziel ist, welches nach dem Willen Gottes durch die freien Handlungen der Menschen gefördert werden soll, und da das gemeinsame Wohl auch die Grundlage der gesamten Verhältnisse der Menschen zu einander, also die Quelle jeglichen Rechtes unter ihnen ist, so scheint hieraus zu folgen, daß alle guten Menschen das immer im Auge haben müßten als das große Ziel, auf das alle ihre Bestrebungen hingerichtet sein sollten. — Wenn daher in irgend einem besondern Falle ein strenges Sichhalten an der moralischen Regel sich offenbar als unvereinbar mit dem öffentlichen Wohle erweisen sollte, dann mag es als dem Willen Gottes angenehm gedacht werden, daß in diesem Falle die Regel eine ehrenhafte, uneigennützige Person davon auch zurückhält, nach dem Ziele hinzustreben, zu dessen Erreichung die Regel selbst aufgestellt war; denn es gibt ein Axiom, daß der Zweck höher zu bewerten ist als die Mittel, die, da sie ihre Gutheit von dem Ziele herleiten (!), nicht mit ihm in Konkurrenz treten. Der Gedanke an das Allgemeinwohl (vgl. III 177 u. III 191) flößt uns also natürlicherweise folgende Einzelerwägungen ein: Soziale Neigungen sind absolut notwendig für die Wohlfahrt der Menschheit. Es ist daher die Pflicht und es liegt auch im Interesse eines jeden einzelnen, diese sozialen Neigungen zu pflegen und zu erhöhen zum Wohlsein der Menschheit. Es ist die Pflicht eines jeden, weil es so in der Absicht unsers Schöpfers liegt, der nach dem allgemeinen Wohle seiner Geschöpfe hinzielt und als ein Zeichen

seines Willens die Keime gegenseitigen Wohlwollens in unsere Seelen eingepflanzt hat. Es liegt in unserm Interesse, weil das Wohl des Ganzen untrennbar ist vom Wohle des einzelnen. Durch die Förderung des gemeinsamen Wohles fördert daher jeder zur gleichen Zeit sein eigenes persönliches Wohlergehen.

Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung des Verhältnisses der Menschen zueinander muß man unbedingt sehen in der Einrichtung, die Gott seiner Kirche, dem Christentum gegeben hat; denn diese stellt als Haupttugend die christliche Nächstenliebe auf, und es ist darum — so lehrten auch schon die Scholastiker — weiter nichts, als der Niederschlag jenes allumfassenden Naturgesetzes von der notwendigen Erstrebung des allgemeinen Wohles der Menschheit. Und es muß in der Tat von jedem vernünftigen Menschen zugegeben werden, daß die Ableitung der Gesetze des Christentums auf ihrer innern Tendenz beruht, das Wohl der Menschheit zu fördern.

Das Wohl der Menschen muß nun weiterhin notwendig erstrebt werden auf einem von den beiden folgenden Wegen (vgl. III 112): 1. entweder ohne Einführung irgendwelcher gewisser allgemeiner Moralregeln, einzig durch Verpflichten eines jeden einzelnen bei jeder einzelnen Gelegenheit, das öffentliche Wohl zu berücksichtigen und immer zu tun, was in der eben gegenwärtigen Zeit und in den vorhandenen besondern Umständen am meisten geeignet ist, dorthin zu führen, oder 2. durch Einschärfung der Beobachtung gewisser, bestimmter, festgelegter Gesetze, die, wenn allgemein befolgt, ihrem Wesen und ihrer Natur nach geeignet sind, die Wohlfahrt der Menschheit zu fördern, selbst wenn sie in ihrer besondern Anwendung manchmal

durch ungünstige Zwischenfälle und durch die verkehrte Unregelmäßigkeit der menschlichen Willensvermögen die Ursachen zu großem Leiden und Unglück für sehr viele gute Menschen sind.

Gegen den ersten von diesen Wegen kann man, so führt Berkeley aus, sehr stichhaltige Einwendungen machen. „Der Kürze wegen" führt er nur zwei an. 1. (vgl. III 112) es würde daraus folgen, daß die besten Menschen wegen Mangels an Urteil, und die weisesten, weil sie nicht alle die verborgensten Umstände und Folgen kennen, oft in einer Verlegenheit sich befänden, wie sie sich benehmen sollten, was sie nicht sein würden im Falle, daß sie jede Handlung beurteilen würden durch den Vergleich mit irgend einer bestimmten Vorschrift; denn es ist weit leichter, mit Sicherheit festzustellen, ob die oder die Handlung ein Überschreiten dieser oder jener Vorschrift ist, als ob sie von mehr guten oder bösen Folgen begleitet sein wird. Kurz es ist unmöglich, den Ausgang einer jeden einzelnen Handlung zu berechnen, und selbst wenn das nicht so wäre, dann würde es doch zu viel Zeit nehmen, um in den Geschäften des Lebens noch zweckdienlich zu sein. 2. wenn dieser Weg befolgt würde, dann würde folgen, daß wir keine sichere Grundlage haben, nach der wir, die Handlungen eines andern vergleichend, sie als gut oder schlecht, als Tugend oder Laster bezeichnen könnten; denn da als das Maß und die Regel für eines jeden guten Menschen Handlungen nichts anderes supponiert ist, als seine eigene private, höchst uneigennützige (— vielleicht sogar eigennützige —) Meinung von dem, was in dieser Verbindung am meisten zu dem öffentlichen Wohle beiträgt, und da diese Meinung unvermeidlich bei verschiedenen Menschen, je nach ihren besondern Ansichten und Umständen, sehr verschieden sein müßte,

so ist es unmöglich zu wissen, ob z. B. irgend ein Fall von Vatermord oder Meineid verbrecherisch sei. Der Mensch, der so etwas begeht, mag seine Gründe dafür gehabt haben, und das, was in mir eine häßliche Sünde gewesen sein mag, könnte er sich als eine Pflicht gedacht haben. Jedermanns besondere Regel wäre in seiner Brust begraben, unsichtbar allen außer ihm. Daher könnte er allein sagen, ob er sie beachtet oder nicht. Und da diese Regel einzelnen Gelegenheiten angepaßt ist, so müßte sie immer sich ändern wie diese Gelegenheiten, daher ist sie nicht nur verschieden bei verschiedenen Menschen, sondern sie variiert sogar bei ein und demselben zu verschiedenen Zeiten.

Aus all diesen Ausführungen folgt, und hier schließt sich Berkeley wohl an Cumberland an: Es kann keine Harmonie und keine Übereinstimmung zwischen den Handlungen auch noch so guter Menschen bestehen, keine augenscheinliche Festigkeit und Beständigkeit eines Menschen gegenüber sich selbst, kein Festhalten an Grundsätzen. Die besten Handlungen könnten verurteilt werden und die schurkischen Lob erlangen. Ein invariables Kriterium für die menschlichen Handlungen wäre unter dieser Voraussetzung ganz unmöglich; kurz, es folgte daraus die denkbar schrecklichste Verwirrung von Laster und Tugend, Sünde und Pflicht.

Es ergibt sich daher, daß das große Ziel, zu dem Gott die Mitarbeit der Menschen fordert, notwendig auf dem zweiten vorgeschlagenen Wege erreicht werden muß, nämlich durch die Beobachtung gewisser universaler, bestimmter Regeln oder moralischer Vorschriften, die in ihrer eigenen Natur eine gewisse Tendenz haben, das Wohl der Gesamtheit der Menschheit zu fördern, indem wir die Totalität der Nationen und der Jahrhunderte bis zu ihrem Ende dabei in

Betracht ziehen. Wenn daher irgend ein Zweifel entsteht betreffs der Moralität einer Handlung, so ist es klar, daß das nicht bestimmt werden kann durch Rücksicht auf das private Gut, mit dem es in diesem Falle verknüpft ist, sondern einzig durch Vergleich mit dem ewigen Vernunftgesetz. Es müssen also nach einem gleichen zusammenfassenden Überblick der allgemeinen Natur die Leidenschaften, Interessen und die gegenseitigen Rücksichten der Menschen so angesehen werden, daß jeder praktische Vorschlag, der nur immer der rechten Vernunft so erscheint, als habe er eine notwendige Verbindung mit dem allgemeinen Wohl, als vom Willen Gottes eingeschärft gilt; denn er, der das Ende will, will notwendig die Mittel, die zu diesem Ende führen. Gott aber hat nicht gezeigt, wie er speziell will, daß das allgemeine Wohl der Menschheit durch die Mitarbeit einer jeden einzelnen Person gewirkt werde. Daher muß jeder einzelne Vorschlag, der dorthin zielt, als ein Befehl Gottes betrachtet werden und ist folglich ein Gesetz für die Menschen, oder mit andern Worten: jeder Grundsatz des sittlichen Betragens, der in den Augen der richtigen Vernunft eine notwendige Verbindung mit dem Glück der Menschenrasse hat, muß als ein Dekret Gottes betrachtet werden, das wie ein Gesetz für die Menschen ausgeht.

---

c) Einwirkung von Berkeleys Utilitarismus auf seine Ethik.

1. Die Ethik ist von der Theologie abhängig.

Berkeley spricht an vielen Stellen von der Ewigkeit der Moralgesetze. (Vgl. besonders III 109.) Diese Ewigkeit ist aber eine andere, als Hobbes, Cumberland und andere meinten, die die Ewigkeit der Moralgesetze

auf der Ewigkeit der Natur begründen wollten. Betreffs dieser „aeternae veritates" sagt er einmal ganz kurz: they vanish, sie verschwinden. Unter Ewigkeit der Moralgesetze versteht Berkeley nichts anderes als die Ewigkeit Gottes, und seine Unveränderlichkeit allein ist der Grund zur Ewigkeit der Moral; und so ist es richtig zu verstehen, was er III 138 sagt: „In der Moral haben die ewigen Regeln des Handelns die gleiche, unveränderliche, allgemeine Wahrheit wie Sätze der Geometrie. Keiner von ihnen hängt ab von Umständen oder Zufällen; denn sie sind wahr zu allen Zeiten, an allen Orten, ohne Begrenzung oder Ausnahme." Wenn wir die Moral erkennen wollen, müssen wir also — und das ist nun charakteristisch für seine Ethik — zunächst Gott erkennen, soweit es nötig und möglich ist. Also die Theologie — wohlgemerkt nach seinem Sinne durch die visual language und unter Berücksichtigung seines philosophischen Systems — lehrt uns die Moral, lehrt uns, wie wir uns auf der Welt zu verhalten haben. (Vgl. III 205.) „Um daher einen Sinn des öffentlichen Geistes (Moral) zu entdecken, ist es zu wünschen, daß die Menschen zuerst mit einem wahren religiösen Sinne ausgestattet seien."

Unter diesen Umständen kann von einer selbständigen Moralwissenschaft, die unabhängig von der Theologie vorginge und irgend eine allgemeine, bestätigte Tatsache des Menschenlebens zum festen Ausgangspunkt nähme, nicht mehr die Rede sein. Einen solchen festen Ausgangspunkt hatten ja einzelne von Berkeleys Vorgängern angenommen, und zwar war es meistens die auch von Berkeley anerkannte Tatsache des menschlichen Egoismus. Dieser Standpunkt hat für den praktischen Denker sofort etwas sehr Bestrickendes und so sagt er III 110: „Da Selbstliebe ein Prinzip ist, das von allen andern das universalste und am tiefsten in

unsere Herzen eingegraben ist, so ist es natürlich für uns, die Dinge so zu betrachten, wie sie geeignet sind, unser eigenes Glück zu vermehren oder zu vermindern, und dementsprechend benennen wir sie gut oder böse." Aber mit diesem Prinzip der Selbstliebe allein konnte und wollte Berkeley nichts anfangen. Er war zu religiös, um der Religion hier in der Moral, wie er sagte, „ihren höchsten Zweck, ihr höchstes, edelstes Ziel" vorwegzunehmen. Die Religion darf ihm nicht bloß theoretisch sein, sie soll das ganze Leben durchdringen, und da findet sie doch grade in der Richtschnur für dieses Leben, in der Morallehre, ihr eigentliches Arbeits- und Wirkungsfeld. Wenn nun aber Berkeley an vielen Stellen doch wieder die Eigenliebe als das erste von allen Prinzipien und als das am nachdrücklichsten in unsern Sinn eingeschriebene darstellt, so nimmt er das nur kasuistisch. Die Religion ist und bleibt ihm das oberste Prinzip; sie kreuzt sich bei ihm vollständig mit jenem andern höchsten Prinzip der Eigenliebe, aber so, daß dieses letztere ihr untergeordnet ist: „Die menschliche Eigenliebe muß, auch wenn sie noch so mächtig sich dagegen auflehnen mag, sehen, wie sie sich in diese Religion, die nie verletzt werden darf, hineinfindet." Berkeley ist ein Anhänger des Prinzips der Eigenliebe, aber ein starker Gegner der religionslosen Eigenliebe, und als solcher — wie auch als frommer Bischof — leitet er absichtlich und ausdrücklich den Begriff der Pflicht nicht aus dem Nutzen ab, den wir von unsern guten Handlungen haben werden, sondern er basiert ihn ganz klar immer und immer wieder auf die göttliche Autorität der Religion. Das sagt er sehr deutlich III 125 Alc. sect. 31: „Zur Beantwortung dieser Frage laß bemerkt werden, daß nichts ein Gesetz ist, rein weil es zum öffentlichen Wohle führt, sondern weil es von dem Willen Gottes beschlossen ist, der

allein irgend einer Vorschrift die Sanktion eines Naturgesetzes geben kann." Hiermit ist nun auch schon angedeutet, wie er für seine utilitaristische Moral die höchst wichtige Sanktion und den Pflichtbegriff deduziert.

Den rein weltlich denkenden Moralphilosophen hatte es unendlich viel Schwierigkeiten bereitet, die rechte Grundlage für ihre Moral zu finden. Sie brauchten notwendig eine Sanktion für die aufzustellenden ethischen Gesetze, aber wo sollte sich diese herleiten? Wenn man auch im allgemeinen darin übereingekommen war, daß die Berücksichtigung des Nutzens, besonders des allgemeinen Nutzens für die ganze Menschheit, eine gewisse Veranlassung sei, die Menschen zu verpflichten, und daß sie dem allgemein durchgeführten Utilitarismus eine gewisse Sanktion geben könnte, so geriet man doch in die größte Verlegenheit und Unsicherheit, wenn man aus der Allgemeinheit des egoistischen Instinktes eine Verpflichtung für den besondern Fall ableiten wollte. Einige Moralphilosophen, z. B. Shaftesbury und Mandeville, hatten, gewiß aus diesem selben Grunde, geradezu darauf verzichtet, indem sie den Begriff der Sünde und damit den der Verantwortlichkeit und Pflicht aus der Moral einfach wegließen und ihn durch andere künstlich hervorgesuchte Motive zu ersetzen suchten, ein Vorgehen, das Berkeleys höchste Mißbilligung erregte, und gegen das er, wie wir noch sehen werden, einen erbitterten Kampf führte. Bei Berkeley ist die ganze Frage höchst einfach: er vereinigt ja beides, was irgend Sanktion zu geben vermöchte: das Allgemeinwohl der Menschen und die Macht Gottes. Die Religion ist die oberste treibende Kraft der Moral, und das, wozu Gottes Macht uns verpflichtet, das ist das Naturgesetz des Egoismus, den Gott aus unendlicher Weisheit und mit außer-

ordentlich zuvorkommender Güte schon von selbst jedem Menschen als Naturinstinkt eingepflanzt hat. Wenn wir daher diesem Instinkte der Eigenliebe folgen; wenn wir unser Wohl und selbstverständlich auch das Wohl der Mitmenschen, das mit dem unsern in unendlich weiser Art von Gottes Fürsehung verbunden ist, suchen, dann erfüllen wir nur den Willen Gottes, und das zu tun sind wir selbstverständlich, ursprünglich und natürlich unserm Schöpfer gegenüber verpflichtet. Vgl. III 116: „Das Naturgesetz ist ein System solcher Regeln oder Vorschriften, daß, wenn alle von ihnen zu allen Zeiten, an allen Plätzen und von allen Menschen beobachtet werden, sie notwendig die Wohlfahrt der Menschheit fördern, soweit als es durch menschliche Handlungen erreichbar ist".

Damit ist also schon das ganze Moralsystem Berkeleys, das ganze Sittengesetz, das er aufstellt, sanktioniert, und zwar in einer für uns Menschen höchst angenehmen und verlockenden Weise. Könnte man dem menschlichen Egoismus denn tatsächlich mehr entgegenkommen, als dadurch, daß man das Suchen nach unserm Nutzen als Pflicht darstellt, dazu als unsere erste und wichtigste Pflicht, die dann noch geheiligt ist durch die religiöse Weihe, die das Christentum ihr gibt?

Eine solche glückliche Sanktionierung der Eigenliebe mußte den Geist unsers praktischen Berkeley sehr zufriedenstellen, und so ist es zu verstehen, was er IV 435 sagt: „Ich würde nie einen Menschen tadeln, weil er nach seinem Interesse handelt. Ein Narr ist der, der nach einem andern Grundsatz handelt" (Vgl. III 180 und II 138.) Nachdem Berkeley einmal diese Vereinigung des utilitaristischen Standpunktes mit dem allgemein-religiösen festgelegt hatte, war es leicht, daraus die wichtigsten Folgen für den christlichen Staat und die christliche Religion abzuleiten.

„Unsere Verpflichtungen in einzelnen Fällen", sagt er, „werden entdeckt durch eine Induktion der Tendenzen, die unsere Handlungen haben, das allgemeine Wohl der Menschen zu fördern." Die fließende Volksneigung kann aber nicht die Grundlage unseres Urteils hierüber sein, noch muß sie notwendigerweise gefunden werden in den Zielen eines willkürlich bestimmenden Monarchen. Der Gedanke, der in Berkeleys Worten liegt, ist der, daß die höchste Macht in jeder Gesellschaft tiefer liegt, als diese accidentellen Zustände, (nämlich die speziellen Naturen von Regierung und Verfassung, die daher auch garnicht im Rahmen von Berkeleys Untersuchung liegen), und daß die höchste Macht etwas ist, wovor die Völker und auch die Könige in gleicher Weise ehrfurchtsvoll innehalten sollen: es ist die Anordnung Gottes, die Einsetzung der Regierung nach und mit göttlichem Recht.

Unter diesen allgemein so stabilierten Regeln ist daher nach Berkeleys Beweisgang (vgl. III 116, 117, 135) Nicht-Widerstand (Passive Obedience) gegenüber der letzten Grundlage der zivilen Autorität eine der ersten, und Unterwerfung unter die zu Recht bestehende Obrigkeit ist der Fundamentalartikel der gesamten Ethik. Vgl. was er III 117 sagt: „Es folgt klar, daß Gesetzmäßigkeit oder Unterwerfung unter die höchste Obrigkeit, wenn sie allgemein geübt wird, in Verbindung mit allen andern Tugenden eine notwendige Verbindung mit dem Wohlsein der ganzen Menschheit hat, und wenn folglich das Kriterium, das wir festgelegt haben, echt ist, dann ist es, um genau zu sprechen, eine moralische Pflicht oder ein Zweig von der Naturreligion. Und darum ist der geringste Grad von Auflehnung (rebellion) (mit höchster Schärfheit und Gerechtigkeit) eine Sünde. Diese Unterwerfung ist geradezu einer der ersten und fundamentalen Gesetze der Natur usw. Vgl. auch III 133:

„Es ist in der Tat eine Bresche ins Naturgesetz für einen Untertan, wenn er, obgleich unter den größten und ungerechtesten Unbilden, seine Hand gegen die höchste Gewalt aufhebt" und III 407: „Wer immer der Gewalt widersteht, widersteht Gott."

„Das Recht, das demnach der Staat hat, uns Gesetze zu geben, leitet sich also her von der Vernunft, von der Zweckdienlichkeit, die diese Gesetze haben müssen. Das ist ja überhaupt die Grundlage für jedes Gesetz. Es braucht nur jemand, der klare Vernunft hat, einen unparteiischen Blick zu werfen über die allgemeine Gestalt und die Umstände der menschlichen Natur, und es wird ihm klar erscheinen, daß die fortwährende Beobachtung der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Keuschheit usw. eine notwendige Beziehung mit ihrem allgemeinen Wohlsein hat, daß sie daher als Tugenden und Pflichten geachtet werden müssen, und daß „Du sollst nicht falsches Zeugnis geben", „Du sollst nicht stehlen", ebensoviele unabänderliche moralische Regeln sind, die im geringsten Grade zu verletzen Laster oder Sünde ist. Nichts ist ja klarer als die Beziehung der zehn Gebote auf das Glück des Menschengeschlechtes. Sie sind einfach Naturgesetz. (III 114) Diese Gebote werden Naturgesetze genannt, weil sie universal und ihre Verpflichtung nicht von irgend einer zivilen Sanktion ableiten, sondern unmittelbar vom Schöpfer der Natur selbst. Sie sind, so sagt man, dem Geiste eingeprägt, auf der Tafel des Herzens eingeschrieben, weil sie der Menschheit wohl bekannt sind und schon vom Gewissen geahnt und eingeschärft sind. Endlich werden sie ewige Regeln der Vernunft genannt, weil sie notwendigerweise von der Natur der Dinge resultieren und durch die unfehlbaren Deduktionen der Vernunft bewiesen werden können.

Wenn nun Berkeley die Offenbarung auch als notwendig ansieht, so ist das jetzt doch so zu verstehen, daß sie nur sozusagen ein „abgekürztes Verfahren" darstellt, um den Menschen von dem sittlich Wertvollen, von dem Guten, eine möglichst sichere und vollständige Kenntnis zu verschaffen, die sie durch Erfahrung und Beobachtung der von Gott gewollten Natur kaum oder doch nur schwer und sehr wenig übereinstimmend erreichen könnten.

Die Übereinstimmung der partikulären, praktischen Bestimmungen der guten weltlichen Gesetze und der zehn Gebote mit dem allerbesten sanktionierenden Gesichtspunkte, nämlich der universalen Zweckdienlichkeit, mit dem Utilitarismus resultiert so klar, daß diese partikularen Gesetze durchaus selbst als sanktioniert gelten müssen und daß ihre Vorschriften für uns absolut verpflichtende Kraft haben.

Berkeley faßt diesen Begriff der Pflicht (vgl. III 137) und besonders den der positiven Pflicht, d. h. die Dinge zu tun, die Gott uns direkt in seinen Geboten vorgeschrieben hat, sehr streng auf. III 164 sagt er: „Es ist . . . eine klare Tatsache, daß ein Christ strengere Verpflichtungen durchbricht, wenn er sich dazu hergibt, eine verbrecherische Handlung zu begehen, und daß er von stärkerem Gewissensbiß nachher geplagt wird, als ein Freidenker." (Über diesen Begriff siehe später S. 89 ff.) Berkeley will durchaus nicht, daß etwas, was von Gott als Sünde aufgefaßt wird, begangen werde, auch wenn es großen Nutzen, sogar wenn es großen Nutzen für den Staat brächte; und hier tritt es denn auch wieder klar hervor, daß das Allgemeinwohl der Menschen nicht allein sanktioniert, sondern, daß Gottes allmächtiger, selbstherrlicher Wille das oberste Prinzip ist. Moralisches Böse, sagt er (III 456), darf nie begangen werden (is never to be committed). Weder das private

Interesse, noch Freundschaft, noch Liebe zum öffentlichen Gut dürfen uns je von diesen Gesetzen befreien. Sogar das Wohlwollen und die Mildtätigkeit würden nicht genügende Motive sein, um uns von ihrer Befolgung zu dispensieren (vgl. III 114).

Gott zerstört nicht die Gesetze der Welt, weil sie einzelnen vorübergehende Leiden verursachen. Ebenso hat der Mensch nicht das Recht, die moralischen Gesetze aufzuheben, um sich oder einige seiner Mitmenschen den Leiden zu entziehen, die sie zufällig verursachen könnten. Sie sind ewige und unveränderliche Wahrheiten und hängen nicht von den Umständen ab. Berkeley gibt zwar zu, daß außerordentliche Fälle auch außerordentliche Mittel verlangen; aber die Sünde kann nie ein Mittel sein zu einem auch noch so guten Zweck, und das Handeln gegen Gottes Moral ist nie erlaubt. So könnte z. B. ein Ehebruch dadurch, daß er einen Hauserben verschafft, es verhüten, daß ein Königtum einer auswärtigen Macht zufällt, die mit aller Wahrscheinlichkeit seine Vernichtung herbeiführen würde. Aber dieser außerordentliche Fall kann niemals die Schuld eines Ehebruches wegnehmen. Hierzu hat Berkeley in der 3. Ausgabe seiner Werke (III 135 bei Fraser) folgendes hinzugefügt: „Als ich dies schrieb, konnte ich nicht denken, daß irgend ein Mann sich dazu bekennen würde, jene Verbrechen auf irgend einen Prätext hin zu rechtfertigen; aber ich finde später, daß ein Autor (er meint Tyndall, The rights of the Christian Church in einem Discourse concerning Obedience to the Supreme Power, 1709), von theologischen Dingen redend, sich nicht schämt zu behaupten: Es gibt kein Gesetz, das sich ganz auf den Menschen bezieht, außer daß es aufhört zu verpflichten, wenn nach der unendlichen Mannigfaltigkeit der Umstände, die die menschlichen Dinge

betreffen, es so kommt, daß das Gesetz dem Wohle des Menschen entgegengesetzt ist; so also, daß nach diesem Autor Vatermord, Unzucht und Treubruch harmlose Dinge sind, wenn in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Umstände sie zufällig das öffentliche Wohl fördern, oder auch nur, wenn von irgend einer privaten Person dies gedacht würde. Nach dem, was schon gesagt ist, hoffe ich den Leser nicht mehr überzeugen zu brauchen von der Absurdität und Verwerflichkeit dieses Gedankens. Ich will nur bemerken, daß es scheint, als ob der Verfasser dazu verleitet wurde durch eine mehr als gewöhnliche Abneigung gegen passiven Gehorsam, welche ihn verführte, diese, und mit gleichem Recht alle andern Pflichten nach dem öffentlichen Wohle zu begrenzen und zu messen, sodaß er alle Ordnung und Moral unter den Menschen vernichtet." Man muß also wohl verstehen, was Berkeley unter der Verpflichtung für das öffentliche Wohl versteht. Dieses würde die Menschen, das ist klar, nie vollständig verpflichten können, wenn nicht das Gebot Gottes darüber stände; aber dieses Gebot Gottes, diese Pflichtinduktion für uns ist auch wieder utilitaristischen Charakters. Die ganze Schwierigkeit, sagt er III 126, kann durch folgende Unterscheidung behoben werden: Wenn man die allgemeinen Naturgesetze bestimmt, so muß man, zugestandenermaßen, geleitet sein durch das allgemeine Wohl der Menschheit; aber nicht braucht man dies in den gewöhnlichen moralischen Handlungen unseres Lebens. Solch eine Regel, wenn allgemein beobachtet, hat der Natur der Dinge gemäß eine notwendige Fähigkeit, die Wohlfahrt der Menschheit zu fördern. Daher ist sie Naturgesetz. Aber wenn wir sagen würden, eine solche Handlung bringt in diesen Umständen viel Gutes hervor, und keinen Nachteil für die Menschheit, darum ist sie Gesetz: das wäre falsch.

Die Regel wird bestimmt mit Rücksicht auf das Wohl der Menschheit; aber unser praktisches Handeln muß immer unmittelbar nach dieser Regel gestaltet werden.

Berkeley hat dies noch näher ausgeführt in seiner Abhandlung über positive und negative Pflichten (vgl. III 137, 138 und III 123), worin er übrigens mit der christlichen Theologie vollständig übereinstimmt und speziell von den negativen Pflichten, den Verboten, feststellt, daß sie immer verpflichtend sind; aber auch hier zeigt sich wieder seine utilitaristische Tendenz. So sagt er III 123: Die negativen Vorschriften der Moral, d. h. die Verbote gegen Laster sind im höchst absoluten, unveränderlichen, notwendigen Sinne zu nehmen insoweit, als die Erlangung des größten Gutes oder die Befreiung vom größten Übel, das irgend einen Menschen oder eine Anzahl von Menschen in diesem Leben befallen kann, nicht die mindeste Verletzung derselben rechtfertigen kann. Berkeley stellt hier auch fest, daß die Moralgesetze, die allgemein und ohne Bedingung verpflichten, immer unter negativer Form ausgedrückt sind. Es kommt in Wirklichkeit oft vor, sei es weil die moralischen Handlungen oft schwer zu befolgen und sehr zahlreich sind, sei es, weil sie sich gegenseitig ausschließen, daß es nicht möglich ist, mehrere positive Pflichten zu gleicher Zeit zu erfüllen, „während es immer möglich ist, aller positiven Handlungen sich zu enthalten".

Berkeley findet einen Beweis für die innige Übereinstimmung des Willens Gottes mit diesem Naturgesetz der Utilität und selbstverständlich auch für dessen bindende und verpflichtende Kraft in unserm Gewissen und in unserer Vernunft, die fortwährend nach Glück strebt, und die ihren Zweck verfehlt, sobald sie nicht mehr nach Glück, nach Vorteil, nach Befriedigung ihrer innersten Tendenz strebt. Grade hierin liegt die große Wahrheit der Berkeleyschen

Lehre von der Vereinbarkeit des göttlichen Willens mit dem menschlichen Egoismus: das Gesetz der Utilität, das Streben nach Nutzen ist unserer Vernunft, unserm Gemüte und all unsern seelischen Empfindungen so eingeimpft, daß wir unmittelbar es als verkehrt empfinden, wenn wir nicht nach diesem Gesetze handeln. Vgl. III 179: „Es liegt im menschlichen Geiste ein rastloses Bestreben nach Glück. Dieses Begehren ist eingewirkt in den Grundrahmen unserer Natur und prägt sich aus in allen Teilen der Schöpfung, die mit irgend einem Grade von Denken oder Sinn ausgestattet sind.“ — Man beachte wol: Berkeley versteht unter Glück meist nicht das Glück des einzelnen, sondern das der Allgemeinheit; und daß wir nach dem Glücke aller streben, das ist grade so sehr in unserm Gewissen, in unserer Natur und Vernunft begründet, wie daß wir unser eigenes Glück suchen. Vgl. III 179: „Dâs Glück der übrigen Menschheit hat eine notwendige Verbindung mit dem eines vernünftigen Geistes. Und im Verhältnis, wie die Handlungen eines jeden einzelnen zu diesem Ende hin mitarbeiten, so muß man von ihm denken, daß er wohl oder schlecht der Welt und sich selbst dient.“ — Unser Gewissen für das Wohl der Allgemeinheit gründet sich auf unsere Natur, die wir niemals werden verleugnen können, und die auch das einzige Mittel ist, allen zu ihrem Rechte zu verhelfen, und uns das Leben angenehm und erträglich zu machen, und die gewiß auch von allen Menschen ohne Widerrede anerkannt wird. Es gibt ja kaum einen Geist auf Erden, der so gering und so engherzig ist, daß er alle seine Blicke auf sein eigenes Interesse richtet. Sogar der eigennützigste Mensch hat ein wenig Anteil von Liebe, welche er für seine Familie und seine Freunde aufwendet. Ein edlerer Geist aber trägt im Herzen das gemeinsame Interesse für die Gesellschaft und das Land, von dem er einen

Teil ausmacht." Und die notwendige Folge des Allgemeingewissens der Menschen ist der durchaus auf den Sozialutilitarismus gegründete, durch Vertrag begründete Staat, der nur eine leichtere und geregelte Form darstellt für das gemeinsame Arbeiten aller Menschen eines Landes zum gemeinsamen Wohle aller (Vgl. III 121; IV 626).

Wie tief unser Streben nach Nutzen, unsere Sehnsucht nach Glück in unserer Natur begründet ist, und wie richtig es ist, daß unser Pflichtgefühl durch den Nutzen geleitet wird, den unsere Handlungen bringen, das ergibt sich auch klar aus der Tatsache, daß die Erreichung, ja sogar schon die Erstrebung des Nutzens es allein ist, was uns Freude und Vergnügen macht, während das Gegenteil davon, das Erleiden von Schaden, uns Schmerz bereitet. So sieht Berkeley denn auch in dem Vergnügen (vgl. IV 434), sowohl in dem rein sinnlichen (natürlich dem ordnungsgemäßen) wie in dem geistigen, einen sehr mächtigen moralischen Faktor, der uns antreiben soll, das Gute zu wirken. Vgl. III 161: „Das Vergnügen, das in höchst natürlicher Weise einen menschlichen Geist mit den lieblichsten und entzückendsten Rührungen affiziert, sehe ich an als das Sinneszeichen dafür, daß wir im Lichte einer unendlichen Weisheit, Macht und Güte handeln, die unser tugendhaftes Bestreben hier mit Glück bekrönen wird, das nach uns dauern wird und so groß ist wie unsere Sehnsucht, und das fortdauert, so lang unsere unsterbliche Seele besteht. Dies ist eine fortwährende Quelle des Frohsinns für unseren Geist. Dies mindert unsere Beschwerden und verdoppelt unsere Freuden. Ohne dies ist der höchste Stand im Leben nur fade und gehaltlos, und mit ihm ist der niedrigste ein Paradies" usw. III 162.[1])

[1]) Vgl. III 159. The pleasure is heightened by the sense of having answered some natural end, and the consciousness of

Die Menschen dürfen und sollen daher stets ihr Vergnügen auch berücksichtigen, ja sie sollen das Vergnügen selbst suchen und es veredeln dadurch, daß sie darin das hohe Mittel sehen, ihr ewiges Heil zu wirken. Schön sagt er dies IV 457: „Sinnenvergnügen ist das höchste Gut (the summum bonum). Das ist das große Prinzip der Moralität; wenn das einmal richtig verstanden ist, dann lassen sich alle Lehren des Evangeliums, sogar die strengsten, leicht beweisen. Es ist ein Naturgrundsatz, daß nichts umsonst gemacht ist, und erst recht nicht sind dieses unsere Instinkte und Begehren. Und wenn Gott uns diese gegeben hat, so wird er auch dafür sorgen, daß sie ihr Streben vollenden können, daß wir ihre Ziele erreichen." Welch hohe Bedeutung Berkeley dem Vergnügen beimißt, erhellt auch unzweifelhaft aus dem Satze (I 359): „Die Dinge gehen uns nur an, insoweit sie uns gefallen oder mißfallen", und darin sieht er eben das innere Band, das Gott in die Natur hineingelegt hat, um uns durch richtige Anwendung dieser Naturdinge so recht mit ihm zu unserm Vorteil zu verknüpfen.

Es ist also nicht ohne Grund, wenn er soviel von den Vergnügungen redet, wenn er sie einteilt, genau beschreibt und gegeneinander vergleicht; denn das Vergnügen an den Dingen dient ihm, wie leicht zu ersehen ist, wieder dazu, auf höchst plausible Weise die Notwendigkeit der utilitaristischen Richtung in der Moral darzutun. Hören wir nur, wie er dies deduziert (vgl. III 110): „Bei unserm ersten Eintritt in die Welt werden wir vollständig geleitet von den Sinneseindrücken, und sinnliches Vergnügen ist das unfehl-

acting in concert with the Supreme Governor of the universe. III 176: Profit and pleasure are the ends that a reasonable creature would propose to obtain by study or indeed by any other undertaking.

bare Merkmal der Anwesenheit von etwas Gutem, wie Schmerz es ist betreffs des Bösen. Unsere Urteilskraft ist zunächst ja nur befähigt, diese beiden Empfindungen zu trennen; aber wie wir stufenweise aufwachsen in unserer Erkenntnis der Natur der Dinge, so lehrt uns die Erfahrung stufenweise, daß dem gegenwärtigen Guten nachher oft größeres Übel folgt, und umgekehrt, daß das gegenwärtige Übel nicht weniger häufig die Gelegenheit ist, uns ein größeres zukünftiges Gut zu verschaffen. Außerdem helfen die edleren Fähigkeiten der menschlichen Seele in dem Grade wie sie sich entwickeln uns leicht dabei, Güter zu entdecken, die weit ausgezeichneter sind und uns viel vollkommenere Befriedigung gewähren, als jene, die die äußern Sinne affizieren. Daher wird in unsern Urteilen eine Änderung bewirkt; wir gefallen uns nicht länger mit den ersten Sinneserregungen, sondern beschäftigen uns damit, die entfernteren Folgen einer Handlung zu betrachten, welches Gute daraus erhofft, oder welches Übel daraus nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge gefürchtet werden könne. Dies führt uns dazu und macht uns fähig, gegenwärtige, augenblickliche Genüsse freiwillig zu übersehen, sie zu opfern, wenn sie in Vergleich gebracht werden zu größeren und länger dauernden Gütern. Aber da die ganze Erde und die ganze Dauer dieser vergänglichen Dinge, die in ihr enthalten sind, alle zusammen unbeträchtlich, oder, in des Propheten Sprache, weniger als nichts sind im Hinblick auf die Ewigkeit, wer sieht da nicht, daß jeder vernünftige Mensch so seine Handlungen gestalten müßte, daß sie möglichst wirksam dazu beitragen, sein ewiges Interesse zu fördern, so daß er ewigen Lohn erhalte?"

So leitet denn Berkeley jetzt in höchst einfacher Weise von dem sinnlichen Vergnügen über zu dem höheren rein geistigen und versteht er es, unter steter

Berücksichtigung des Nutzens, ja sogar des Vergnügens, ein viel höheres Moment, ein viel idealeres Motiv herauszukonstruieren, wodurch sein rein egoistischer Utilitarismus auch wieder ein höheres, religiöses Gepräge erhält und sich also zum theologischen Utilitarismus entwickelt. Zu der Sanktion, die der Nutzen als von Gott gewolltes und geschaffenes Naturgesetz hat, kommt noch hinzu die hohe, geistige und sinnliche Befriedigung, die er gewährt, und damit gleichzeitig auch der ganze Nachdruck, den die göttliche Macht zur Durchführung eben dieses Sittengesetzes auszuüben imstande ist, nämlich der in uns liegende, innere Nachdruck, die furchtbar strafende und ebenso hoch und mächtig durch ihre Billigung und ihr Lob wirkende Stimme des Gewissens. Neben dieser rein urteilenden Stimme des Gewissens liegt aber unmittelbar ein anderes Moment, das für die Ethik höchst wichtig ist, und das direkt von jeder Erfahrung anerkannt wird, das ist die wirkliche materielle Belohnung oder Bestrafung.

Dieses Prinzip des Lohnes für gute Taten und der Strafe für böse Taten mußte unserm Philosophen schon vom Standpunkte der praktischen Logik und Erfahrung aus als ein höchst kluges und richtiges Mittel erscheinen. Schon die alten Heiden, und jedes irgend bekannte Volk hatten das Wirksame in Lohn und Strafe erkannt, und Berkeley sieht klar ein, daß (III 146) „Strafen und Belohnungen stets bei den Menschen das größte Ansehen hatten und haben werden" [1]. Kluge Völker haben immer die Wirkungen dieser Mittel noch erhöht und haben stets für erhöhte Tugend auch besondere Belohnungen in Aussicht gestellt, eine Praxis, die sich Berkeley nicht versagen

[1]) Vgl. III 117: Can there be a stronger motive to virtue than showing that considered in all lights, it is every mans true interest?

möchte, auch seinen Landsleuten zu empfehlen. Vgl. III 205: „Es würde in gleicher Weise eine sehr nützliche Politik sein, die von dem Beispiel der weisesten Regierungen garantiert erprobt ist, die natürliche Liebe zu Ruhm und Ehre der Förderung dieses edlen Prinzips (der Tugend) dienlich zu machen. Triumphbögen, Ehrensäulen, Statuen usw. haben in früheren Zeiten, wie man fand, große Anregung zur Tüchtigkeit und Hochherzigkeit enthalten und würden wahrscheinlich die gleichen Wirkungen haben auf die Engländer, die sie auf Griechen und Römer hatten.“ — Daß die Religion in so nachdrucksvoller Weise Nutzen und Strafe im jenseitigen Leben in Aussicht stellt, das paßt unserm praktischen Philosophen trefflich in seine religiösen und utilitaristischen Gedankengänge, und er ergreift denn auch freudig jede Gelegenheit, hieraus seine Schlußfolgerungen zu ziehen, indem er wiederum sowohl seinen Utilitarismus als von der erhabenen christlichen Religion gebilligt und als vollständig mit ihr im Einklang stehend hinstellt und indem er anderseits die christliche Religion eben ihrer utilitaristischen Tendenzen wegen empfiehlt. Zeigen doch — um von diesem letztern Punkte zuerst zu sprechen — seine Predigten und die Dispositionen zu solchen (vgl. Fraser IV 269, 630 ff.) schon, daß der Nutzen, den die Religion stiftet, ihm ein Hauptmittel war, um sie dem Volke zur fleißigen Pflege und den Fürsten zur energischen Förderung bei ihren Untertanen (vgl. III 416) zu empfehlen. „Es ist ganz sicher“, so führt er fernerhin den Wert des Utilitarismus aus der Religion deducierend etwa aus (IV 625), „daß das Vollbringen irgend eines Lasters oder das Begehen irgend eines moralischen Verbrechens mit unmittelbaren Strafen in diesem Leben vergolten wird. Die unendliche, weise Fürsehung Gottes hat moralisches Böse und physisches Übel nebeneinandergestellt: irgend ein inneres Unbehagen

des Geistes, irgend ein äußerer körperlicher Schmerz, ein schwerer Verlust im guten Rufe oder im Vermögen oder etwas derartiges Ähnliches ist sichtbar an die Sünde geheftet, um die Menschen von ihr abzuschrecken. Es gibt (vgl. III 132) nun aber keine Moralregeln, die besten nicht ausgenommen, welche nicht gute Menschen großen Leiden und Härten unterwerfen. Das folgt notwendig von der Schlechtigkeit jener, mit denen sie zu leben haben. Wie es nun einerseits unvereinbar wäre mit der Weisheit Gottes, wenn er es litte, daß Betrug, Meineid oder dergleichen auf das Haupt der Beleidiger belohnt würde, so wäre es auf der anderen Seite mit seiner Gerechtigkeit unvereinbar, daß er die Guten und Unschuldigen als ein Opfer den Schlechten preisgäbe (vgl. III 165). Der Gedanke, daß unsere Existenz endet mit diesem Leben, schreckt die Seele von irgendwelchen großmütigen Bestrebungen (die über das Irdische hinausgehen) ab, verengert ihre Aussichten und heftet sie auf zeitliche und eigennützige Ziele. Er entthront die Vernunft, vernichtet alle edeln und heroischen Gefühle und unterwirft den Geist der Sklaverei, die die Folge jeder Leidenschaft ist. Die Weisen des Altertums wußten das wohl und erstrebten durch Fabeln und philosophische Forschungen und durch das Licht der Natur den Geistern der Menschen den Glauben an einen zukünftigen Zustand einzuflößen, was seither durch das Evangelium ins rechte Licht gebracht ist und nur von schwachen Geistern geleugnet wird.

Gott hat demnach — das ist klar nach der Vernunft und nach der Offenbarung — einen Tag der Vergeltung in einem andern Leben festgesetzt, und hierin finden wir die festeste Stütze für unser Handeln. Diese ewige Vergeltung durch Gott, dieser ewige Nutzen beziehungsweise Schaden als Entgelt für unser

Handeln hienieden ist tatsächlich der Angelpunkt für Berkeleys ganze ethische Theorie. Es kommt ja doch alles an auf unsere Unsterblichkeit, und was könnte es da für uns auf Erden noch anderes geben, was Wichtigkeit hätte, als eben diese Unsterblichkeit. Ihr gegenüber verschwinden alle Erdenrücksichten, ihr gegenübergestellt ist der Mensch einfach wahnsinnig, wenn er nicht mit allen nur möglichen Kräften danach strebt, diese ewige Zukunft sicher zu stellen und mit allen Mitteln, die ihm geboten sind: Arbeit, Wissenschaft, Religion, darauf hinzuarbeiten, daß er dort im Jenseits glücklich wird. Dieser Ewigkeit gegenüber sind wir gradezu dem Utilitarismus verfallen; er wird für uns das unabänderlichste, absoluteste Naturgesetz, und wir handeln gegen jede natürliche Vernunft, wenn wir ihn nicht anerkennen. Das ist es, wohin Berkeley zielt: er wird nicht müde, uns dieses letzte, oberste Ziel in allen nur möglichen Formen klar zu machen (Vgl. III 148). „Wenn irgend ein Ding aussieht wie eine Belohnung von dornenreicher Tugend diesseits des Grabes, dann ist es eine Versicherung, daß wir dadurch die Gunst und Protektion des Himmels erlangen, und daß wir in einem andern Leben eine gerechte Vergütung antreffen für alles, was immer uns hier begegnet" (vgl. III 164, ff.) III 132: „Wir sollten daher nicht murren bei den göttlichen Gesetzen, noch auch Trotz oder Ungeduld zeigen bei irdischen Leiden, denen wir trotz und sogar wegen der Tugend ausgesetzt werden, die aber, wie sehr sie auch dem Fleische unangenehm sind, doch von geringem Werte zu sein scheinen, wenn wir die Kleinheit und Unbeständigkeit dieser gegenwärtigen Welt mit der Glorie und Ewigkeit der nächsten vergleichen." Berkeley läßt es sich auch angelegen sein, die Vergeltung im jenseitigen Leben möglichst klar und deutlich auszumalen, natürlich ganz im Sinne

der christlichen Theologie, sodaß wir hierauf wohl nicht näher einzugehen brauchen.

Den ewigen Strafen und Belohnungen schreibt Berkeley also unwiderrufliche Wirkung zu und er meint treuherzig IV 604: „Wenn wir nur ein wenig an das ewige Leben und an die ewigen Höllenqualen denken, dann sollten wir doch wissen, was wir wählen." Vgl. III 164: „Werden nicht die Menschen getrieben durch ihre Leidenschaften, und sind nicht Hoffnung und Furcht die mächtigsten unserer Leidenschaften? Und gibt es da einige Dinge (objects), die unsere Hoffnung und Furcht so erregen können, wie jene Aussichten, die das Herz eines Christen erwärmen und durchdringen und die bei einem Freidenker keine Achtung finden?" Vgl. hierzu II 312, III 163, III 181, 184 usw.

Berkeley schätzt die Belohnungen, die das Christentum verspricht, so hoch, daß er glaubt, die Menschen hätten die irdischen Freuden, die die Tugend gewährt, nicht einmal nötig, um moralisch gut zu leben, und daß der Hinblick auf die ewigen Freuden des Himmels allein es fertig bringe, die Menschen vom Bösen abzuhalten. Und darum hat sein theologisch-religiöser Utilitarismus viel voraus vor den rein weltlichen utilitaristischen Systemen, die als Beweggrund zur Tugend nur minder starke Motive, ihren irdischen Lohn oder ihre Eigenschönheit hinstellen konnten. Berkeley hat zwar diese Mittel auch: aber er hat in jenem ewigen Himmelslohne ein so starkes, jenen so überlegenes Motiv, daß er sogar glauben kann, auf diese ganz Verzicht leisten zu können. Vgl. II 184: „Es scheint ein unbesiegbarer Beweis (invincible proof) von der Macht und Vorzüglichkeit (excellency) des Christentums zu sein, daß es ohne die Hilfe jener bürgerlichen Einrichtungen und Antriebmittel zum Ruhme

fähig sein würde, ein phlegmatisches Volk durch die edelsten Gefühle zu begeistern und die verrotteten Sitten nordischer Bauern zu Liebenswürdigkeit (gentleness) und Menschenfreundlichkeit (humanity) zu besänftigen." (cfr. Alc. V. 14, 23. Auch Alc. II 17, III 12).

Berkeley hält die irdischen Belohnungen und Strafen für durchaus unzureichend, um in allen Fällen die Menschen vom Bösen abzuschrecken.

„Welchen Grund", so fragt er III 165, „sollte der noch haben, sein Glück hier unten nicht zu machen oder den Vergnügungen nicht nachzugehen, der keinen Glauben an ein Jenseits hat?" „Und (II 45) würde man es nach Abschaffung Gottes mit den Pflichten noch ernst nehmen? Pflichten könnten dann nur mehr Scheingründe, Formalitäten sein; denn menschliche Rücksichten können die Menschen wohl von offenen sträflichen Taten zurückhalten, niemals aber von geheimen und verborgenen Verbrechen, wie immer diese auch verumständet sein mögen." Wie wenig die weltlichen Belohnungen und Strafen ausrichten, sieht man deutlich an dem Leben der Atheisten und Freidenker, und im Kampfe gegen ihre Lehren steht Berkeley daher auch nicht an, auf diese bösen Folgen ihres zu weltlichen Denkens klar und ausdrücklich hinzuweisen (Vgl. III 413; I 372 ff).

---

2. Die innere Schönheit der Tugend ist unzureichend. Polemik gegen Shaftesbury.

Wenn Berkeley in dieser Weise Lohn und Strafe als die einzig richtigen Mittel hinstellt, die uns zur Tugend anspornen sollen und den ewigen Lohn und die ewige Strafe als die einzig ausreichenden Motive auffaßt, dann tut er das nicht, ohne sich bewußter-

weise und absichtlich in scharfen Gegensatz zu stellen zu andern Moralphilosophen der Zeit, die zwar auch, wie er, Utilitarier waren, die aber doch in vielen Dingen, besonders hinsichtlich der christlich-theologischen Tendenz, von ihm sich unterschieden. Die Philosophen, die Berkeley am schärfsten bekämpfte, waren die sogenannten „Freidenker", als deren Hauptvertreter Shaftesbury und Mandeville gelten.

Shaftesbury hatte in seinem ethischen System, das im großen und ganzen durchaus utilitaristisch ist, den Satz aufgestellt, daß man die Tugend ihrer selbst wegen üben müsse, und daß die Schönheit der Tugend ein vollständig ausreichendes Motiv zum moralisch guten Leben wäre. Wie Berkeley darüber denkt, wird schon im allgemeinen klar geworden sein aus dem vorhergehenden. Seinem Aufsatz (III 161) „Future rewards and punishments" gibt er als Motto die Verse: — quis enim virtutem amplectitur ipsam (Juvenal Sat. 10, V 151) und: For who would virtue for herself regard — Or wed, without the portion of reward? (Dryden). Um Berkeleys Ansicht in diesem Punkte vollständig kennen zu lernen, müssen wir zunächst auf Shaftesburys Lehren selbst etwas genauer eingehen. Vgl. Jodl I S. 163 ff;

Gizycki, Die Philosophie Shaftesburys, Leipzig und Heidelberg 1876.

Shaftesbury: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times; ediert 1809 v. W. Latsch;

Fraser, Works of Berkeley II 112 ff.

Shaftesbury hatte in seinen ethischen Schriften die Moral von der Religion trennen, „befreien" wollen, hatte sie ganz unabhängig einzig auf der Eigenschönheit, die die Tugend besitzt, aufbauen wollen. Er warf die Frage auf: „Kann der Mensch durch abstrakte Tugend und Moral geleitet werden?" Und er behauptet dann: „Je weniger religiös, desto tugendhafter; denn

für Tugend von der hohen und uneigennützigen Art ist kein Mensch so wohl geeignet, wie ein Ungläubiger; denn es ist eine niedrige und selbstsüchtige Sache, tugendhaft zu sein aus Furcht oder Hoffnung. Der Begriff einer Vorsehung und eines zukünftigen Zustandes des Lohnes und der Strafe kann tatsächlich Menschen niedern Standes und Geistes zu einer Praxis, die der natürlichen Neigung ihrer Seele entgegengesetzt ist, hinziehen und drängen, kann aber nie eine wahre und ursprüngliche Tugend erzeugen. Um auf den Grund der Dinge zu gehen, um Tugend in ihre ersten Uranfänge zu zerlegen, und auf ihrer echten Basis ein Pflichtsystem zu errichten, muß man wissen, daß es eine dem Geist des Menschen natürliche Schönheitsidee (idea of Beauty) gibt. Diese begehren alle Menschen, von dieser sind sie ihrer selbst wegen entzückt, rein aus Naturtrieb. Was schön ist, erkennt man sofort, von Natur aus. Es frappiert uns auf den ersten Blick, und zieht uns an ohne Hülfe der Vernunft; und wie diese Schönheit in der Gestalt und Form der körperlichen Dinge gefunden wird, so gibt es analog zu ihr auch eine Schönheit anderer Art: eine Ordnung, Symmetrie oder Zierlichkeit in der moralischen Welt. Wie das Auge die eine, so percipiert der Geist durch einen gewissen innern Sinn die andere Schönheit. Dieser Sinn ist immer am schnellsten und reinsten bei den edeln Geistern. Wie ich durch den Blick des Auges die Schönheit einer Pflanze oder eines Tieres wahrnehme, so percipiert der Geist einen moralischen Vorzug: die Schönheit und Schicklichkeit von Gerechtigkeit und Mäßigung. Um diese Art Schönheit zu genießen, muß man einen zarten und feinen Geschmack haben; aber wo dieser Geschmack ist, da fehlt weiter nichts als ein Überzeugungsgrund oder ein Motiv, um die Menschen zur Liebe der Tugend hinzuführen. Und von diesem

Geschmack oder Sinn gibt es etwas mehr oder weniger in jedem Wesen, das mit Vernunft begabt ist. Alle vernünftigen Wesen sind von Natur sozial; sie werden durch natürliche Neigungen zu einander angezogen. Sie vereinigen und inkorporieren sich zu Familien, Gruppen, Parteien und Gemeinden aus gegenseitiger Sympathie. Daher diese Freude an der Gesellschaft, daher diese Neigung, unserm Geschlecht Gutes zu tun. Durch Betrachtung des Praktischen und der Ordnung der Teile eines moralischen Systems, das nach Regeln arbeitet und von wohlmeinenden Neigungen zusammengefügt ist, gelangt der Geist zu dem höchsten Begriff von Schönheit, Vorzug und Vollendung. Die moralische Schönheit ist nun ein Begriff von so einziger, hoher Natur, sie hat etwas so Feines, Flüchtiges und Leichtes, daß man ihren letzten und innersten Begriff nicht so anfassen und definieren kann wie andere gewöhnliche Dinge. Dieser Begriff muß mehr gefühlt wie verstanden werden. Sie ist ein gewisses „Je ne sais quoi", ein Objekt, das über das Gebiet der menschlichen Diskutierfähigkeit hinausgeht, das nur begriffen werden kann durch den moralischen Sinn (moral sense), der grade diesem Begriffe der Schönheit für sich so angepaßt ist, wie das Ohr dem Ton, das Auge der Farbe. — Ergriffen und hingerissen von dieser erhabenen Idee der Schönheit, verachten und bemitleiden die Philosophen, die diese Schönheit erfaßt haben, unendlich alle, die andere Motive zur Tugend vorschlagen. Interesse ist eine niedrige, wenig großmütige Sache, die das Verdienst der Tugend vernichtet. Die Tugend des Mannes ist daher zu verachten, der berechnet und überlegt und einen Grund haben muß, um tugendhaft zu sein. Die utilitaristische und auf den Eigennutz aufgebaute christliche Religion würde daher absolut die Tugend in diesem erhabenen und heroischen Sinne zerstören; denn wenn es wahre

Frömmigkeit ist, Gott seiner selbst wegen zu lieben, dann muß die überängstliche Rücksicht auf privates, von ihm erwartetes Gut mit Notwendigkeit eine Verminderung der Frömmigkeit darstellen, und es können auch alle Ziele der Gesellschaft ohne Religion sicher erreicht werden. Ein Ungläubiger hat daher das Recht darauf, der tugendhafteste Mensch zu sein im wahren, erhabenen und heroischen Sinne des Wortes.

Es liegt auf der Hand, daß man auf kirchlicher Seite mit der Stellung, die Shaftesbury der Religion zugewiesen hatte, nicht zufrieden war. Die Tugend üben, einzig weil sie schön ist, und um dem feinen und gebieterischen Gefühl, das wir vom Guten haben, Befriedigung zu geben, das hieße ja nichts anderes, als Gott aus der Moral vertreiben. Himmel und Hölle wären da nicht mehr nötig, um die verdorbenen Begierden der Menschen in Schranken zu halten; denn des Menschen luftigste, enthusiastischste Triebe wären da die natürlichsten Motive, und Gott in dieser Weise mit der beseelten und schöpferischen Natur zusammenfallen lassen, das grenzte doch nahe an Pantheismus.

Berkeleys tief religiöser Geist fühlte sich durch eine solche religionswidrige Lehre aufs tiefste verletzt; er wandte daher alle Mühe auf, um diese Lehren zu bekämpfen, und er hat sie dementsprechend einer scharfen Kritik unterzogen (Vgl. I 372 ff.) Er scheidet zunächst zwischen Schönheitssinn und religiösem Sinn: alles, was da gesagt wird von einem lebendigen Prinzip der Ordnung, Harmonie und Verhältnismäßigkeit, alles, was da gesagt wird von dem natürlichen Anstande und der Geeignetheit der Dinge, alles, was gesagt wird von Gefühl und Begeisterung, das kann wohl zurecht bestehen ohne ein Korn von Naturreligion, ohne einen Begriff von Gesetz oder Pflicht, ohne irgend welchen Glauben an einen Herrn oder Richter oder ohne irgend einen religiösen Sinn von Gott, da

die Betrachtung des Geistes über die Ideen von Schönheit, Tugend, Ordnung und Anpassung ein Ding sind und der religiöse Sinn etwas anderes. Also die beiden Motive, die Shaftesbury als ein und dasselbe auffaßte, schließen sich begrifflich — das hat Berkeley klar erkannt — gegenseitig aus. Sie können wohl mehr oder minder nebeneinander bestehen als Motive zur Tugend, sind aber nie und nimmer dasselbe. Berkeley faßt nun aber den Begriff der Schönheit ganz anders auf als Shaftesbury. Er setzt sofort seine Erkenntnistheorie, seinen dieser angepaßten Glauben an Gott voraus und argumentiert etwa so: In einem System von Geistern, untergeordnet dem Willen und der Leitung des Vaters der Geister, der sie nach Gesetzen regiert und sie nach Methoden lenkt, die zu weisen und guten Zielen hinführen, wird eine große Schönheit vorhanden sein. Aber in einem unzusammenhängenden, zufälligen System, das, sobald Gott nicht mehr leitet, durch Zufall gelenkt wird, also in einem blinden vom Schicksal gelenkten System, oder dort, wo die Vorsehung nicht präsidiert, wie kann da Schönheit vorhanden sein, die nicht ohne Ordnung, ohne Ziel bestehen kann? Wenn ein Mensch sich bewußt ist, daß sein Wille innerlich gleichgeformt ist dem göttlichen Willen, der Ordnung und Harmonie ins Weltall hineinbringt, und der das ganze auf die gerechteste Weise zum besten Ende hinführt, so gibt das eine schöne Idee. Aber auf der andern Seite ein Tugendbewußtsein, übersehen, vernachlässigt, und verkleinert von den Menschen, auch nicht berücksichtigt oder belohnt von Gott, mißbraucht in der Welt, ohne Hoffnung oder Aussicht, in einer andern Welt besser angewendet zu sein, wo sollte da das Vergnügen in diesem Gedanken von Schönheit stecken? Ist es nicht ein häßliches System, in dem man ein Gesetz nicht fundieren, eine Pflicht nicht beweisen kann,

worin der Ordnung nach Leute durch ihre Schlechtigkeit vorankommen und durch ihre Tugend leiden? Auch scheint es nicht, daß solch ein moralisches System möglicherweise kommen kann von derselben gleichen Hand oder aus einem Stück sein kann mit dem Physischen, durch das soviel Ordnung, Harmonie und Verhältnis hindurchglänzen.

So setzt also Berkeley in diesen Ausführungen ganz klar die Religion, die harmonischste Lenkung der Welt durch Gott voraus. Wie wenig wissenschaftlich diese Art der Kritik erscheint, darüber brauchen wir kaum noch etwas zu sagen. Berkeley macht es hier wie auch sonst: er läßt sich auf den Begriff des Gegners absolut nicht ein, sondern setzt ihm einfach seine eigene Meinung kühn entgegen. Er scheint sich dieser Tatsache nie bewußt geworden zu sein; er ist vollständig befangen in seinen utilitaristischen Gedankengängen; und so sagt er denn offen und kühn III 163: „Schön und häßlich kann man überhaupt Dinge nur nennen in Bezug auf Gut und Bös, die unmittelbar auf sie folgen"; und sehr deutlich II 124: „Wie es keine Schönheit gibt ohne Verhältnismäßigkeit, so müssen die Verhältnisse nur dann für recht und echt (just and true) geschätzt werden, wenn sie Bezug haben auf irgend einen gewissen Zweck oder Nutzen, zu dem sie angepasst und untergeordnet sind als der Grundlage dessen, was ihnen Gefallen und Reiz verschafft"; und weiterhin II 124: „Denn ohne Denken kann es kein Ziel oder keine Absicht geben, und ohne ein Ziel kann es keinen Nutzen geben, und ohne Nutzen gibt es keine Geeignetheit (aptitude) oder Anpassung nach Verhältnis, woher ja die Tugend entspringt."

Der Begriff der Schönheit verlangt demgemäß vernünftige Überlegung, die sich dabei nur von der Sorge leiten lassen darf, ob auch wohl irgend welcher

Nutzen, der mit ihr verbunden ist, berücksichtigt wird. Vgl. II 120: „Die Schönheit oder Symmetrie kann nur erkannt werden durch die Erkenntnis ihres Nutzens und durch den Vergleich ihres Aussehens mit jenem Nutzen, was nicht durch das Auge allein getan werden kann, sondern der Effekt des Urteils ist. Es ist daher etwas anderes, ein Objekt zu sehen, und etwas anderes, seine Schönheit zu unterscheiden."

Berkeley hat diesen durchaus utilitaristischen Begriff von der Schönheit formuliert gelegentlich einer Betrachtung von profanen Kunstwerken (über Architektur), wobei er sich vollständig von dem praktischen Werte dieser schön sein sollenden Architektur leiten ließ (vgl. III 119, 121). Es erstaunt uns nicht, daß ihm hier fürs Moralische der gleiche Gesichtspunkt maßgebend ist. Die Frage ist ja die, ob Tugend ein unerklärbarer enthusiastischer Begriff von ethischer Schönheit ist, oder ob sie eher Gemütsart, Sitte, religiöse Erziehung, Pflichtgefühl ist, und ob sie in irgend einer Weise in ihrem Werte verringert wird, wenn sie des Lohnes wegen geübt wird. Das erstere verneint Berkeley, das zweite bejaht er in seinem Sinne. Er wirft die Frage auf (II 114), ob der Geist, der eine Handlung als lobenswert betrachtet, nicht über die bloße Handlung hinweggetragen wird, um die Meinung anderer betreffs derselben zu hören, und ob es genügenden Grund für einen Menschen gibt, zu handeln, wenn er annimmt, er sei entrückt vom Auge und von der Beobachtung jedes verstandesbegabten Wesens, und wieder, ob ein Mensch, der eine ihm Vergnügen oder Nutzen bringende Sache als solche tut, nicht das Ausführen dieser Handlung unterlassen oder gar das Gegenteil tun wird mit Rücksicht auf größeres Vergnügen oder größeren Nutzen. Berkeley bejaht natürlich diese Fragen und folgert dann, daß die Schönheit der Tugend (τὸ καλὸν sowohl in Aristotelischem

wie in Platonischem Sinne) ein genügender Grund nicht ist, um sinnliche und weltlich gerichtete Menschen zur Ausübung derselben zu veranlassen.

„Wenn man nun aber auch alle Schönheit der Tugend in einem religionslosen System zugesteht, so kann diese Schönheit“, führt er weiter aus, „in einem religiösen System nicht geringer sein, wenn man nicht annimmt, daß ihre Anziehungskraft sich vermindert in dem Maße als ihr Lohn sich vermehrt (II 126). Die Wahrheit ist die, daß ein Gläubiger alle die Motive von der Schönheit der Tugend hat, in irgend jedem Sinne, die auch immer ein Ungläubiger haben kann. Außerdem aber hat er noch Motive, die ein Ungläubiger nicht hat, nämlich eben den ewigen Lohn und die ewige Strafe. Darum ist es klar, daß jene von der Sekte der Freidenker, die moralische Tugend besitzen, diese nicht ihren besondern Lehrmeinungen verdanken, die ja doch nur die Gründe zur Tugend schwächen. Bei den Ungläubigen sind gewiß daher diejenigen, die gut sind, weniger gut, und jene, die schlecht sind, sind schlechter, als sie es sein würden, wenn sie gläubig wären (II 129). Die Lehre der Freidenker erscheint grade so weise wie der Befehl jenes Fürsten, der anordnete, daß weder Kerker noch Henker in seinem Reich zur Erzwingung der Gesetze da sein sollten, und der verkündete, daß die Untertanen die Gesetze erfüllen möchten, weil es s o schön sein würde, und weil sie in der Erfüllung dieser Pflichten das pure Vergnügen empfänden, das von Ordnung und Anstand ausgeht“. — „Diejenigen“, heißt es an anderer Stelle, (III 163), „die sich einbilden, daß die bloße Schönheit der Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit hinreicht, um den Geist des Menschen auf dem Wege der Selbstverleugnung gegen alle die Versuchungen gegenwärtigen Nutzens und gegenwärtiger Sinnlichkeit zu erhalten, müssen sicherlich selbst frei sein von Leidenschaft und unbekannt

mit der Macht, die sie hat auf den Geist der andern Menschen."

Berkeley erkennt wohl die Schönheit der Tugend an und gesteht gern zu, daß sie in sich ein mächtiger moralischer Faktor sein kann; aber sie kann nie unser Führer in moralischen Dingen sein (vgl. II 127). „Ich denke tatsächlich, daß in diesem unserm Lande Vernunft, Religion und Gesetz alle zusammen schwach genug sind, das Äußere des innern Menschen niederzuhalten, und daß es das Kennzeichen eines verdrehten Kopfes und schwachen Urteils ist, anzunehmen, daß ohne sie die Menschen in die goldene Mittelstraße der Tugend verliebt sein werden" usw. Wie hoch Berkeley die Schönheit einschätzt, geht offen aus vielen Stellen hervor. Vgl. nur III 163: „Die Tugend besitzt in sich selbst die bezauberndsten Reize (the most engaging charms), und wie das Christentum sie ins stärkste Licht setzt und mit all ihren aktiven Reizen versieht und schmückt, so facht es ein neues Feuer in der Seele an, indem es die unaussprechlichen Belohnungeu hinzufügt, die ihre Anhänger in einem ewigen Reiche erwarten."

„Auch die Ehre, welche die Tugend einträgt (vgl. II 108), kann nicht die für alle Fälle des Lebens sichere Quelle der Tugend sein; denn Ehre ist, wenn man sie als verschieden ansieht von Gewissen, Religion, Vernunft und Tugend, nichts mehr als ein leerer Name. Und jene, die da behaupten, sie übten die Tugend der Ehre wegen, täuschen sich: sie üben die Tugend ihres Gewissens wegen, weil sie in ihrer guten Jugend in den Grundsätzen der Religion erzogen worden sind; nachher aber wollen sie das nicht mehr anerkennen und üben nun die Tugend, wie sie sagen, der Ehre wegen, ohne zu wissen und zu ahnen, daß tatsächlich ihr Ehrgefühl auf ihrer guten Erziehung beruht."

Man kann gewiß sagen, daß die Tugend ihr eigener Lohn ist, daß eine natürliche Belohnung den guten Handlungen folgt. Das gibt Berkeley auch zu, aber ein genügender Grund zum beharrlichen Ausüben der Tugend ist ihm ihr Eigenlohn nicht. „Obgleich es nichts Lieblicheres gibt als Tugend, und obgleich die Ausübung derselben der sicherste Weg zu festem, natürlichem Glück sogar in diesem Leben ist, so werden doch Titel, Besitztümer und eingebildete Vergnügungen heißer erstrebt von den meisten Menschen als die natürlichen Eigenbelohnungen eines vernünftigen Geistes." Shaftesbury und Hutcheson hatten gerade in dieser Befriedigung des Gewissens durch eine gute Handlung einen eigenen besondern Sinn, den „moral sense" erblickt, d. h. ein geistiges Prinzip, das im Menschen selbständig die moralischen Handlungen leite und richtig dirigiere. Berkeley zeigt aber, daß die beiden Begriffe: „sense of beauty" und „moral sense" von seinen Gegnern verwechselt wurden, und daß die Liebe zur Schönheit der Tugend nicht durch den moralischen Sinn erklärt werden kann. (Über „moral sense" vgl. Fraser II 115.) Er meint, es gäbe überhaupt gar keinen speziellen moralischen Sinn. Was man so nenne, das erkläre sich hinreichend aus dem Gewissen, aus Neigung, Leidenschaft, Erziehung, Vernunft, Sitte, Religion, und dies sei doch alles verschieden von jenem Begriff des „moral sense". Und wenn es nun aber auch wirklich einen solchen moralischen Sinn gäbe, dann könne der ebensowenig genügen wie das enthusiastische Schwärmen für die Schönheit der Tugend.

„Die Allgemeinheit der Menschen hat nach Berkeley (III 164) überhaupt wenig Sinn für die Schönheit der Tugend. Sie gehorcht sogar viel eher der Gewalt als der Vernunft und ist viel mehr beeinflußt durch

die Sehnsucht nach Lohn und die Furcht vor Strafe, als durch die Schönheit der Tugend. Die Natur des Menschen erheischt eben ein mehr festes und furchteinflößendes Motiv als romantisches Gefühl und Tugend, die selbst ihr eigener Lohn ist. Die Triebfedern des Handelns müssen unterstützt werden durch ehrfurchtsvollen Glauben an göttliches, moralisches Regiment und an die beständig wirkende Vorsehung des höchsten Geistes" (vgl. II 117).

So leitet also Berkeley auch hier wieder, wie er ja jede Gelegenheit dazu benutzt, auf die Religion über; aber es ist immer ein und dieselbe utilitaristische Religion, deren höchster Endzweck stets wieder der eigene Nutzen ist. Die Tugend ihrer eigenen Schönheit wegen zu üben, das ist, so groß und erhaben diese Schönheit auch sein mag, doch ein Unding, ein unzureichendes Motiv. Es müssen auf alle Fälle zu ihr die Belohnungen und Strafen im jenseitigen Leben hinzukommen, damit die Forderung, daß die Tugend zu üben sei, mit hinreichendem Nachdruck durchgeführt werden könne, und so hat also Berkeley auch wieder diese Frage der Tugendschönheit und der Eigenbelohnung des Guten abgetan — man möchte sagen im Sinne des ihm angeborenen theologischen Utilitarismus. (Vgl. Jodl I 188 ff., Steffen II 37 ff.)

---

3. Polemik gegen Mandeville.

Einen gleich erbitterten Kampf wie gegen Shaftesbury führte Berkeley gegen einen andern Moralphilosophen seiner Zeit, Mandeville, der zwar auch der Tendenz des ganzen Zeitalters gemäß den Utilitarismus bekennt, dessen Lehre aber der Berkeleyschen noch viel mehr entgegengesetzt ist als die Shaftesburys. Mandevilles Lehre mußte dem frommen Bischof Ber-

keley geradezu ein Greuel sein und als unglaublich gottlos und frevelhaft vorkommen. Hatte dieser Moralphilosoph doch den Satz: „private vices, public benefits" = „persönliche Laster fördern das allgemeine Wohl" (vgl. Frasers Anm. II 59; Bienenfabel Mandevilles 1714; 1728; vgl. II 10) zu seinem Wahlspruche gemacht, ein Satz, der, wenn er auch grade wegen seines paradoxen Aussehens wenig gefährlich, ja geradezu lächerlich erschien, doch in der Tat viel Böses in sich barg; denn die Genußmenschen der Zeit hatten, begierig, eine Gutheißung für ihr lasterhaftes Leben zu finden, diese sonderbare Philosophie, die ihnen ja zum mindesten den Schein der wissenschaftlichen Moral bot, freudig ergriffen, und so brachte Mandevilles Philosophie tatsächlich eine gewisse Erregung der Geister hervor, gegen die Berkeley im Interesse s e i n e r Lebensauffassung nicht genug kämpfen zu können glaubte. Das Prinzip Mandevilles im allgemeinen ist dies, daß das Wohl der Gesellschaft der Prüfstein des richtigen Handelns und praktischen Lebens sei; und hieran anschließend fragt er: „Sind nicht die Laster der Einzelnen tatsächlich nutzbringend für die Allgemeinheit? Ist nicht der Glaube an Gott und an zukünftiges Leben und die christliche Moral unvereinbar mit dem allgemeinen Glück und demgemäß verwerflich nach dem Grundsatz der Nützlichkeit?" Indem er sich zum Schein mit den Theologen und Mönchen auf die gleiche Basis stellte, behauptete er, daß das Streben nach Reichtum innerlich lasterhaft sei. „Virtue consists in renouncing luxury." „Die höchste Tugend müßte man daher in den Klöstern finden", meint er, „aber leider verbergen die Mönche und Nonnen die niedrigste Sinnlichkeit unter der heuchlerischen Maske. Das Ideal eines Trappistenmönches ist völlig unvereinbar mit der Entwickelung einer fleißigen Gesellschaft. Von allen

Interessen ist vielmehr Vergnügen das, welches die meiste Anziehungskraft hat, und keine Vergnügungen sind so groß wie die, die durch Erlaubtheit erhöht und belebt sind." „Darin liegt gerade der besondere Vorzug unserer Prinzipien," so behaupteten Mandeville und seine Anhänger, die Freidenker, „daß sie den Menschen zeigen, wie sie ihrem Lande dienen dadurch, daß sie sich vergnügen, indem sie so die zwei Ströme, der Selbstliebe nämlich und des Allgemeinsinnes, veranlassen, in einer Rinne zu laufen, die unserm Endziele, dem Glücke zuführt." Vgl. II 79, Fraser: Ohne Liebe, Wein, Spiel und nächtliche Gelage halten wir das Leben nicht wert, gelebt zu werden. Betrügen, Unzucht treiben, Verrat üben, dem Trunke frönen, dies alles geziemend tun, das ist wahre Weisheit und Staatseleganz. Alle Laster sind nützlich für die Allgemeinheit, und zwar, weil sie das Geld zirkulieren lassen und die Industrie fördern, welche die Ursache für die Blüte eines Volkes ist. Menschenwürde ist ein alter, abgedroschener Begriff, der auf ebenso veralteten Begriffen beruht: auf dem immateriellen Geiste usw. Sinnenvergnügen ist das höchste Gut der Tiere und auch des Menschen. Betrachte man doch nur die animalische Natur des Menschen, so muß man eingestehen, daß er keinen Sinn hat für den Begriff von Tugend. Die moralische Tugend ist bloß ein Name, ein Begriff, eine Einbildung, eine Begeisterung, oder im besten Falle eine Mode, die unsicher und veränderlich ist gleich allen andern Moden. Ein Tugendstaat ist ein freudenloser, dummer Staat; aber die geistvollen Excesse des Lasters erleuchten den Menschen mit Freude. Und wo einzelne sich freuen, da muß auch die Allgemeinheit, die aus Einzelnen besteht, glücklich sein. „Welchen Wert hat das Sittliche für das Wohl der Gesellschaft und für die Entwickelung der Kultur?" so fragt er, und gibt die Ant-

wort dazu: „Keinen; das Sittliche ist der Kultur geradezu schädlich" (vgl. Jodl I 188). „Was man sittlich nennt, ist ein bloßes Gerede, eine absichtlich hervorgerufene Täuschung, eine politische Schöpfung; ursprünglich wurden die Begriffe der Sittlichkeit dazu aufgestellt, den Ehrgeiz und das Wohlergehen einzelner zu fördern, namentlich derer, die eine große Menge Menschen mit größerer Leichtigkeit und Sicherheit beherrschen wollten. Loyalität zum Fürsten und Achtung für die Gesetze sind sehr niedrige Dinge in den Augen eines Freidenkers. ‚Wir sind', rufen sie, ‚zu weise, um zu denken, es gäbe etwas Heiliges in König oder Verfassung oder tatsächlich in irgend etwas anderem.' Ein verständiger Mann mag vielleicht den Anschein erwecken, als schenke er dem Fürsten eine gelegentliche Beachtung; aber das hat nicht mehr Grundlage bei ihm, als was er Gott darbringt, wenn er zum Sakrament niederkniet, um sich für ein Amt zu qualifizieren. ‚Fürchte Gott und ehre den König', das sind sklavische Grundsätze, die lange Zeit die menschliche Natur niedergehalten haben und die endlich einmal abgeschüttelt werden sollen." — Diese letztere Schlußfolgerung mußte nun aber schon sehr gefährlich erscheinen auch für den freidenkenden Menschen; denn sie bedeutet nichts anderes als eine vollständige Auflösung der Weltordnung, ein Zurücksinken in den Urzustand.

Berkeley erwidert auf diese Lehren etwa folgendes: Der Mensch habe doch noch etwas anderes als Sinne, Leidenschaften und Triebe, er habe doch Verstand, Vernunft und einen höheren, edleren Instinkt. Mit solch ausgezeichneten Eigenschaften wie ein Tier zu leben, sei eine Täuschung, eine Entwürdigung, und dann wären ja die meisten Tiere glücklicher als ein Mensch; denn sie haben mehr Sinnenvergnügen. Sollen die Menschen ihre höhere Menschennatur verlassen, ihre höhere geistige Sphäre

preisgeben und leben wie ein Tier? Berkeley zweifelt sogar sehr an der wirklich hohen Qualität unserer sinnlichen Vergnügungen II 83: „Sinnliches Vergnügen ist nur eine kurze Befreiung von langem Schmerz. Ein langer Weg von Unzuträglichkeiten führt zu einem Freudenpunkt, der nur endigt in Ekel und Reue." „Sind nicht unsere Bedürfnisse und Begierden langweilig, die Erfüllung derselben nur augenblicklich?"

Vernunft ist das Hauptelement unserer Natur; was immer am vernünftigsten ist, das ist dem Menschen am angenehmsten. Müssen wir darum nicht denken, daß vernünftige Vergnügungen mehr der Menschenart angenehm sind als die sinnlichen? Und welchen vernünftigen Grund könnten wir haben, uns zu Tieren zu erniedrigen?

Vgl. III 89: „Die Vergnügungen der Vernunft und des Denkvermögens schädigen weder die Gesundheit noch verwüsten sie den zeitlichen Wohlstand, noch verbittern sie das Gewissen. An ihnen unterhält sich der Geist ohne Überdruß oder Übermaß; aber die eingebildeten Wohltaten des Lasters stehen durchaus nicht im Verhältnis zu den schweren, wirklichen Leiden, die sie bringen. Der Nutzen, den ein Laster wirklich im Einzelfalle einmal bringt, ist sehr zweifelhaft."

Ein Trunkenbold ist ein kranker Mann, lebt geringere Zeit und trinkt daher tatsächlich weniger als ein ehrenhafter Mann, bringt also im ganzen doch weniger Geld in Fluß. Das gleiche gilt von allen Lastern. Wenn auch ein Körnchen Wahrheit darin liegt, daß die Anhäufung großen Reichtums und das Verschwenden desselben große Ausgaben bedingen und so großen Handel ermöglichen, und wenn auch das Wachstum neuer Wünsche zweifellos eine wesentliche Bedingung zur Verbesserung des Gesellschaftswohlstandes ist, so läßt sich immer noch sagen, daß die ehrenhaften Leute das Geld mehr fließen machen

als die lasterhaften. Die Leute, die dem Laster ihre Zeit widmen, könnten sich auf andere Weise sehr verdient machen. In geordneten Verhältnissen lebende Leute tun sicher mehr Gutes als Wüstlinge; das regelmäßige Leben eines ehrbaren, tugendhaften Mannes führt mindestens ebenso zum Wohlstande der Allgemeinheit wie die Unmäßigkeit und Ausschweifung der Lasterhaften. Jeder neue Wunsch hat nicht nur Gutes im Gefolge, sondern meist noch mehr Übles; und der Grundsatz: „private vices, public benefits" erweist sich als undurchführbar. Wohin er führt, das zeigen ja schon die Folgen. Vgl. II 86, 87, 92 ff., wo Berkeley das Leben und die traurigen Erlebnisse dieser Genußmenschen in Einzelbeispielen schildert. „Kann", so fragt er, „das Leben eines einzelnen Genießers, das ihm selbst so wenig Glück bringt, kann es nun aber der Allgemeinheit Glück bringen? Und das Glück der Allgemeinheit sollte doch der Prüfstein des rechten Handelns sein! Wie eine Familie nicht blühen kann durch das Laster, so kann es gewiß auch ein Staat nicht. Die Kraft eines Staates besteht hauptsächlich in der Zahl und Beschaffenheit des Volkes. In dem Maße aber, wie Laster und Ausschweifung unter uns hochkommen werden, um so weniger Leute geneigt sein, zu heiraten, da sie durch Vergnügungen zu sehr zerstreut, durch Krankheit unfähig gemacht, durch die Kosten abgeschreckt sind. Das Laster vermindert nicht nur ein Volk, sondern erniedrigt es auch zu einer nichtswürdigen, entarteten Rasse." — Berkeley wundert sich, daß Mandeville mit seiner Lehre überhaupt Anhänger erhalten hat; denn gegen Frevler hat man doch einen Widerwillen, und wirkliche Freiheit gewähren die Lehren der Freidenker auch nicht, weil sie eben den Menschen zum Diener seiner Leidenschaften machen, und das ist die höchste Knechtschaft. „Man sollte daher", sagt er III 165, „die Frei-

denker als dumme Unwissende unbeachtet lassen, da sie der Welt offen erklären, sie hätten weniger Grund zur Ehrenhaftigkeit als ihre Mitbürger, die alle Empfindungen wie Freidenker für Schönheit und Tugend haben, darüber hinaus aber auch noch die Aussicht auf nie endendes Glück oder Unglück als Folge ihrer Wahl."

Auch aus diesen Polemiken Berkeleys gegen seine Zeitgenossen erhellt klar, daß er vollständig geleitet ist von Rücksicht auf den Nutzen menschlicher Handlungen. Dieser ist ihm stets die höchste Richtschnur des Handelns, der höchste Maßstab der Werte, der endgültige Prüfstein des Rechten und Guten, der oberste Schiedsrichter bei widerstreitenden Bestimmungen. Daneben zeigt sich aber stets wieder, daß er vollständig aufgeht in dem Wunsche, diesen Utilitarismus mit der Religion zu verschmelzen, und ebenso in der Religion nur immer ihre utilitaristische Seite hervorzuheben und auf sie ihr Hauptgewicht zu legen. Er gibt diese Grundüberzeugung (II 221) im Kampfe gegen seine Widersacher einmal bündig wieder, und diese seine Worte mögen den Schluß unserer Darstellung bilden: „Es ist zugestanden worden, daß das Laster dem Volke nicht so großen Nutzen bringt, wie einige glauben; daß Tugend höchst nützlich für die Menschheit ist, aber daß die Schönheit der Tugend allein nicht genügt, um sie (die Menschen) zu ihrer Ausübung zu veranlassen, daß daher der Glaube an Gott und Vorsehung im Staate gefördert, und in guter Gesellschaft als nützlicher Begriff geduldet werden müßte. Außerdem ist bewiesen worden, daß es einen Gott gibt, daß es vernunftentsprechend ist, ihn anzubeten, und daß die Anbetung, der Glaube und die Grundsätze, die von der christlichen Religion vorgeschrieben werden, eine nützliche Tendenz haben."

III. Über die Aufnahme des Berkeley'schen Utilitarismus; kurze Würdigung.

Wenn wir auch schon im Verlauf der Darstellung des Berkeley'schen Utilitarismus einige kritische Bemerkungen einzustreuen Gelegenheit hatten, ja oft ihn überhaupt nicht darstellen konnten, ohne dies zu tun, so wollen wir doch nicht verfehlen, in einem Schlußworte noch einmal einen kritischen Rückblick auf seine Lehre zu werfen.

Ob man Berkeley im ganzen wegen seiner Moral loben oder tadeln soll, ist leicht entschieden; denn anzuerkennen ist sicherlich die gute, edle Absicht, die er stets bei seinem Wirken verfolgt, wie wir ja öfters zu bemerken Gelegenheit hatten. Er hatte sich ein hohes Ziel gesteckt: 1. die Philosophie zu klären und zu vereinfachen, 2. die Religion und die Moral mit der Philosophie auf der Basis seiner neuen Erkenntnistheorie zu vereinigen. Sein Hauptziel dabei ist ein sittliches: Er will seinem Volke ein Prediger und Apostel sein; er will den Wohlstand des Landes heben, die Tugend fördern, das Laster bekämpfen; daß er in dieser letztern moralischen Aufgabe die Hauptaufgabe seines Lebens sah, wird besonders klar dadurch, daß er nach seiner Rückkehr aus Italien, als er England so verschlechtert wiederfand, sich fast nur mehr mit ethischen Fragen beschäftigte. Wenn er auch, wie schon in der Einleitung erwähnt, ein positives, selbständiges Moralsystem nicht aufgestellt hat, so sind ihm doch große moralische Verdienste sowohl in Bezug aufs praktische Leben und auch in Bezug auf die Weiterentwickelung der moralischen Ideen seiner Zeit nicht abzusprechen. In jener Zeit, wo das Freidenkertum blühte, wo die Meinung auf den Schild gehoben worden war, daß das Laster nützlicher sei als die Tugend, da war es allein schon ein Verdienst, positive, christliche Moral zu bekennen

und einmal wieder den leichtsinnig und zu Genußmenschen gewordenen und werdenden Zeitgenossen entgegenzuhalten, daß das Sittliche denn doch im Menschen Substantialität habe, und daß es aus dem Geistigen im Menschen, aus der Religion notwendig hervorgehe. Daß Berkeley nun aber tatsächlich in seiner Absicht, die Menschen zu bessern, nicht gerade viel Erfolg hatte, kann sein Verdienst in keiner Weise schmälern. Wenn ein Morallehrer keinen großen Erfolg hat, so liegt das meist an der Schlechtigkeit der Menschen und an den ungünstigen Gelegenheiten und Zeiten, in denen seine Worte nur auf steinigen Boden fallen und ungehört verhallen. Daß Berkeley nicht weiter Schule gemacht hat, liegt zunächst wohl hieran; aber es kann auch noch durch anderes bedingt sein. Im großen ganzen war er ja ein stiller, bescheidener, ruhig und einsam lebender Philosoph, der als Bischof lange abseits in Cloyne wohnte und der nur selten nach dem Mittelpunkte des englischen Lebens, nach London, kam, und dessen Lehre wohl auch aus diesem Grunde bei den Zeitgenossen nicht so recht bekannt war, und — weil sie ja auch in vielen philosophischen Hinsichten ein wenig paradox ist — sicherlich von den wenigsten verstanden wurde. Es wurden zwar, um dessen noch zu gedenken, einige Entgegnungen auf seine Philosophie geschrieben (vgl. Fraser I 248, 249, u. II 11); aber es waren wenige, viel weniger, als man bei dem Interesse, das seine originelle Lehre doch hatte, erwarten würde. Der eigentliche Grund aber, daß Berkeley so wenig erkannt wurde, liegt gewiß darin, daß er seine moralische Lehre nicht hinreichend systematisch und greifbar gestaltet. Stilistisch steht zwar sein Alciphron hoch; die Literarhistoriker Warton und Dr. Hurd urteilen über ihn, daß es im Englischen nur drei Dialoge gäbe, die Beifall verdienten: The Moralish of Shaftesbury, Addison's Treatise on Medals

und The Minute Philosopher of Berkeley (vgl. Warton, Essay on the Genius and Writings of Pope), und Fraser III 190 bemerkt dazu: „Berkeleys Alciphron ist, wenn auch wegen verschiedener Eigenschaften wohl zu einem ebenso hohen Platze berechtigt, wie die Analogy Butler's (und die Pensées Pascal's; II 9) als einer der größten englischen Versuche in philosophischer Theologie." Berkeleys Sprache hat auch das an sich, daß sie weniger antiquiert ist, als die seiner Zeitgenossen.

In der Sache selbst lassen nun aber seine Ausführungen viel zu wünschen übrig. Man hat, wenn man ihn liest, und sich dabei an die gottlosen, spottsüchtigen Freidenker erinnert, stets das Gefühl, daß er gegen diese Gesellschaft fanatischer Genußmenschen ganz anders vorgehen müßte, daß er sie viel energischer und weniger gutmütig bekämpfen müßte. Man fühlt, daß diese leichtlebigen, oberflächlichen Bonvivants, wenn sie, wohl zufällig, einmal auf den ernsten Berkeley und seine Bücher trafen, geneigt sein mußten, ihn sonderbar zu finden und ihn zu verlachen. Interessanterweise findet sich hierzu eine Bemerkung Frasers über Berkeleys Stellung im Kolleg in Dublin: (IV 22) „Berkeley wurde von denen, die ihn nicht näher kannten, als Dummkopf angesehen, als Genie aber von seinen Freunden. Vielfach verspottet, konnte er sich kaum gegen die Spötter wehren" (vgl. auch Stocks Life of Berkeley, Fraser III 409, 105). Doch kehren wir von diesen Dingen, die mehr Berkeleys Persönlichkeit angehen, zu seiner Lehre zurück! Berkeley's Lehre war nichts ganz Neues und Alleinstehendes. Malebranche, Collins, Butler und andere Philosophen gaben fast zur selben Zeit ihre Moralphilosophie heraus und berühren sich mit Berkeley in vielen Punkten. Von Berkeley aber kann

man ruhig behaupten, daß er der praktischste Denker unter ihnen ist und daß sein praktisches Denken mit der theologischen Auslegung am besten in Harmonie steht und das beste Bild gibt von dem englischen Denken dieser Tage. Er hat es am besten verstanden, Praxis, Philosophie und Religion zu einem System zu vereinigen. Er ist der eigentliche Erbe Lockes, der intellektuelle Weiterträger des Lockeschen Strebens, Philosophie und Religion zu vereinigen. Und da er die Philosophie selbst auf die so gänzlich neue Basis des — man möchte sagen — mit theologischem Instinkte erdachten Immaterialismus gestellt hat, so hat doch auch seine Moraltheorie dadurch ein anderes Gepräge, als man gewöhnlich bei ihm anzunehmen geneigt ist. Wenn Berkeley auch im ganzen bei seinen ethischen Ausführungen wenig auf ihn zu sprechen kommt, so setzt er ihn doch wie er oft hervorhebt, stets voraus; ja er setzt ihn so sehr als allgemein angenommen voraus, daß es oft den Anschein hat, als sei er garnichts anderes wie die allgemeine Erfahrung, und er wirtschaftet in seiner Ethik oft so, als habe er seine neue philosophische Theorie vergessen. Daß er sie aber nicht vergessen hat, daß sie ihm auch in der Ethik eine Grundlage ist, das wird dann offenbar, wenn er vom Willen, von der Freiheit und von der Verantwortung spricht. Und hier kommen wir an einen wunden Punkt seiner Morallehre. Den Willen hatte er mit seinem sonst allgemeinen Mittel zur menschlichen Erkenntnis, nämlich mit der „idea", ebensowenig erfassen können, wie die Begriffe Gott, Geist, Seele, Verstand, Kausation usw. Er hatte einfach behauptet, vom Willen haben wir eine „notion", aber damit, sah er, war nicht weiterzukommen, und daher hat er denn auch über diese Begriffe von Seele, Geist, Wille, Verantwortung, Freiheit des Menschen usw., was doch

eigentlich die Grundbegriffe einer jeden Morallehre sind, trotz den Hunderten von Stellen, wo er diese Dinge erwähnt, wenig gesagt. Daß Berkeley sich übrigens nicht so ganz leicht über diese von ihm wohl erkannte Schwäche seines Systems hinweggesetzt hat, ist aus dem Unterschied ersichtlich, der in diesem Punkte zwischen seinen ersten und den spätern Werken besteht. Als Berkeley die „Principien" schrieb, mußte er, wie dies ja auch aus vielen Bemerkungen hervorgeht, mit sich selbst sehr zufrieden sein. Er glaubte, die Beziehungen Gottes zu den menschlichen Seelen hinreichend bestimmt zu haben: Gott war die oberste Ursache aller Dinge; er gibt den Menschen die Ideen, ohne daß sie solche aus sich ursprünglich erzeugen; aber so fragt man: gibt er ihnen mit diesen Dingen auch die Regeln ihres moralischen Verhaltens; gibt er ihnen unmittelbar zu jeder Handlung, sei sie nützlich oder nicht, den Anstoß? Wenn die Geister permanent von Gott befähigt werden, die visual language zu verstehen, d. h. die „ideas" als wirkliche Dinge aufzufassen, warum fassen die Menschen jene „ideas" denn nicht immer so auf, wie Gott es will; wie können Menschen gegen Gottes Willen handeln? Man sieht: das Lebensproblem der Moral läßt sich mit der allgemein sein sollenden Formel „esse = percipi" nicht lösen. Die Lösung des Immaterialismus erweist sich als zu eilig, zu simpel gegenüber den Kompliziertheiten, die das Leben nun einmal bietet. Wenn der Mensch in seinem Denken und Empfinden vollständig in der Hand Gottes steht und doch gegen ihn handeln kann, dann muß näher bestimmt werden, wie diese göttliche Kausalität arbeitet, wie sie das Prinzip des Lebens ist, und wie sie trotzdem das Prinzip vieler Dinge, z. B. der Sünde, nicht ist. Diesem Mangel gegenüber konnte sich auf die Dauer ein so reger Geist, wie es Berkeley war, trotz seines felsenfesten Glaubens an

die alte Theologie, nicht verschließen. Aber wie sollte er sich aus dieser Not retten? In seinem letzten Werke Siris sehen wir die verzweifelte Anstrengung, die er macht, um hinter das Geheimnis zu kommen, um den lückenlosen Übergang vom Toten zum Lebendigen, von der passiven „idea" zu dem aktiven, lebenspendenden Geiste zu finden. Das ist es auch, was sein letztes Werk so stark gegen das erste Werk abstechen läßt: Berkeley kämpft da nicht mehr, er setzt nicht mehr seine Gedanken fest und entschlossen hin, wie in den Prinzipien; hier in Siris grübelt, sucht, liest, vermutet er und — bleibt mit allem, was er findet, unzufrieden. Und in seinem Grübeln verfällt er auf sonderbare Dinge: Der Begriff Gottes verschwimmt ihm ins Mystische; im Menschen muß etwas Eigenes, etwas Selbstaktives liegen. So kommt er auf das Feuerprinzip, den Sauerstoff, oder das animalische Prinzip, den Geist, der die Verbindung zwischen göttlichem Geist und menschlichem Verstand, zwischen menschlichem Verstand und Willen, zwischen Willen und dem körperhaften Ding, auf das der Wille moralisch und utilitarisch gerichtet ist, herstellt. Sein Willensbegriff bleibt aber auch in Siris im ganzen recht undeutlich. Was Berkeley an vielen Stellen in kurzen Sätzen davon sagt, ist höchst unklar und irreführend. Berkeley hat eben zu wenig darüber mitgeteilt, und er mag wohl gefühlt haben, daß diese Begriffe der Übergang waren von den rein weltlichen Wissenschaften zur Offenbarungstheologie. Und dieser Übergang war noch in keinem philosophischen System ohne Sprung gemacht worden. Uns kann es hier nur darauf ankommen, festzustellen, daß Berkeley in seinem Utilitarismus durchaus, wenn er von Wille, Geist, Freiheit, Verantwortlichkeit spricht, sich von der utilitaristischen Logik leiten läßt: Er hat die gleichen Vorstellungen davon wie jeder verständige

Christ und läßt sich gar nicht darauf ein, sie zu untersuchen. Das ist sicher falsch vom Standpunkte einer wissenschaftlichen Moral, aber vom Utilitätsstandpunkt aus ganz zweckmäßig: Die Frage der Erforschung des tiefern Verhältnisses von Gott, Geist, Wille, Verantwortlichkeit erschien ihm als aussichtslos und wenig Nutzen verheißend; viel praktischer und bequemer war es, diese Begriffe so aufzufassen und sie einfach so beizubehalten, wie die christliche Theologie sie längst klar definiert hatte.

Eines ganz ähnlichen logischen Fehlers macht sich Berkeley in der Ausgestaltung seines Utilitarismus zu einem sozialen schuldig. In seiner Erkenntnistheorie hat er durchaus nicht positiv die Existenz der Mitmenschen erwiesen. Seine Lehre dort ist eigentlich doch nur auf die Erkenntnis des eignen Ich zugeschnitten. Da alle Dinge für mich nur in meinem recipierenden Geiste existieren, so würde ein Soloegoismus (ethischer Monismus) viel leichter folgen als ein Panegoismus oder Altruismus. Daß Berkeley nun dennoch auf den sozialen Utilitarismus kommt, das ist gewiß nur seiner christlich-religiösen Veranlagung zuzuschreiben. Christlich gesprochen ist Soloegoismus einfach die größte Verkehrtheit, und der Gegensatz: Altruismus = Charitas = Sorge für das Wohl anderer einfach die höchste Tugend. Vom Standpunkte der christlichen Moral aus ist Berkeley gezwungen, an die Existenz des Mitmenschen zu glauben wie auch an die Existenz Gottes, und der Glaube muß auf diese Weise wieder herstellen, was mit der Philosophie nicht zu erweisen war, ja was sie vernichtet hatte.

Daß Berkeley sich nicht für verpflichtet hält, diesen sozialen Charakter des Utilitarismus näher zu begründen, ist eigentlich merkwürdig, und dabei spricht er so oft von eternal rules of reason, von der Unveränderlichkeit, Allgemeinheit und Notwendigkeit

moralischer Unterscheidungen — eine Sprache, die der Theorie seiner Zeit ziemlich fremd ist, und die, wenn sie sonst einmal irgendwo gestreift wird, doch viel unklarer bleibt, als bei ihm. Vielleicht hat er so etwas gefühlt wie: es gibt eine absolute Moral, die nicht an Philosophie, Zeitalter und Menschensatzung gebunden ist, ein Gedanke, der im Zuge der kommenden Zeit liegt, und der dann nichts anderes wäre, als der kategorische Imperativ, den später Kant, sich mit Berkeley überhaupt vielfach berührend (siehe Dieckert S. VI.), viel klarer und zielbewußter formuliert hat. Berkeley bewegte sich aber noch zu sehr in den Gedankengängen des Christentums, um schon zu diesem kategorischen Imperativ vorzudringen, durch den Kant, im graden Gegensatz zur alten Theologie, die absolute Moral zur Basis der Religion machte. Berkeleys Utilitarismus bleibt noch rein christlich und theologisch; und mit der christlichen Theologie wenigstens äußerlich im Einklange zu bleiben, ist seine ängstlichste Sorge. Immerhin aber ist Berkeleys Lehre scharf abgegrenzt gegen andere Moralsysteme der Zeit. Sein Utilitarismus ist auch nur denkbar eben auf der Basis seiner Immaterialismus-Theologie, die eine andere ist, wie die gewöhnliche christliche.

Es fragt sich nur, ob dieser originelle Utilitarismus, der die Verbindung jener neuen Philosophie mit der Religion ist, den Anforderungen, die an ein wissenschaftliches Moralsystem zu stellen sind, standhält. Die Frage ist zu verneinen. Berkeleys Utilitarismus ist überhaupt nicht streng wissenschaftlich und zeigt dem scharf zusehenden Blick die größten Blößen. Aber soll denn Moral nur eine Wissenschaft sein? Und hatte Berkeley wirklich im Auge, eine wissenschaftliche Moral aufzustellen? Ausdrücklich hat er eine solche Absicht nicht ausgesprochen; hat man darum das Recht, für die abgerissenen Sätze, in denen er oft das wichtigste

mitteilt, Wissenschaftlichkeit zu fordern? Gewiß nicht! Man darf ihm seinen Utilitarismus in der Logik nicht verübeln, weil er sich ja stets auf die praktische Vernunft, auf die moralische Evidenz, auf den christlichen Glauben stützt, und fast immer das „argumentum ad hominem" anwendet, anstatt eine logische, rein vernunftgemäße Deduktion zu geben. Freilich sollte Berkeley dann auch nicht so einfachhin sich den Anschein geben, als betreibe er die christliche Moral wissenschaftlich. Er steht darin ganz auf dem Standpunkte des Gefühls für die Zweckdienlichkeit einer jeden Sache und ist sich dessen so wenig bewußt, daß er glaubt, wissenschaftlich zu sein. Außerdem ist zu bemerken, daß Berkeley stets unter der Inspiration eines neuen Gedankens arbeitet; wie jeder Entdecker ist er exzentrisch, und das Bewußtsein seiner Originalität läßt dann stets den Strahl des philosophischen Enthusiasmus bei ihm hervorschießen. So versteht man es, wenn er oft ganz radikal wird (vgl. II 36): „Es ist meine Meinung, daß ein Mann von Mut und Verstand seinem Argument folgen soll, wohin es ihn auch leite, und daß nichts lächerlicher ist, als ein halber Freidenker zu sein. Ich lobe den Mann, der ganze Arbeit tut, und der, nicht zufrieden damit, die Zweige abzuschneiden, den ganzen Baum abhaut, von dem sie sprossen." Seine moralische Philosophie hat demnach darin ihre Kraft und ihre Schwäche, daß sie der Diskussion wenig Stoff gibt. Sie hält sich wie absichtlich in den allgemeinsten Ausdrücken und zieht sich, will man sie wissenschaftlich angreifen, leicht zurück auf neutrales Gebiet, auf das Gebiet des Gefühls, des persönlichen Geschmacks und nicht zuletzt auf die Anordnung durch Gott. Daher ist Humes Urteil über Berkeley (I 37 Anm. Fraser) wohl richtig: seine Sätze „admit of no answer and produce no conviction". — Trotzdem läßt sich

wieder unserm Moralphilosophen ein gewisses Verdienst um die Weiterentwicklung der Moral nicht absprechen; denn er hat gewisse Gedanken zuerst vorgebracht, die im Utilitarismus des 18. Jahrhunderts eine Rolle spielten. Er hat sich wenigstens viel klarer und mit viel stärkerer innerer Überzeugung als Cumberland auf ein theologisches Motiv, d. h. auf zukünftigen ewigen Lohn und ewige Strafe, gestützt. Er hat auch zuerst zwei von den Hauptgründen — und zwar mit wunderbarer Klarheit — statuiert dagegen, daß man in jedem Einzelfalle die Folgen berechnen könne, die die Handlung bringen wird, weil man nämlich erstens dazu aus vielen Gründen: Mangel an Einsicht, Erfahrung usw. unfähig ist, und zweitens weil man im Augenblicke des Handelns gar nicht die Zeit zum Überlegen hätte und sich dann sicherlich nur von eigennützigen Rücksichten leiten ließe.

Man hat den Utilitariern vielfach vorgeworfen, der Standpunkt ihrer Ethik sei ein sehr niedriger und der krasse Egoismus, die stete Berücksichtigung des Vorteils sei der idealen Erhabenheit des Christentums wenig angemessen. Berkeley gehört aber durchaus nicht zu den Utilitariern, für die dieses zuträfe. Er stellt zwar fest, daß es das Hauptgeschäft unseres Lebens ist, durch geschickte Anwendung unserer Fähigkeiten unser ewiges Wohl zu wirken; aber das ist doch ein Ziel, wie man es sich nach seiner Auffassung höher nicht vorstellen kann. Wenn die Erdengüter nur in dem Sinne aufgefaßt sind, daß sie die Mittel werden zur Erreichung jener ewigen höchsten Güter, dann richtet das unsern Blick doch weiter; und anstatt von diesem Streben nach Nutzen niedergedrückt zu werden, muß ein „generous and exalted mind" dadurch grade recht zur Höhe hingeführt werden. Berkeleys Auffassung des Utilitarismus ist durchaus keine servile; im Gegenteil, er ist stets getragen von

edler Liebe zur Tugend und Religion; so sagt er einmal, (II 132) — und vielleicht erwartet man das gar nicht von ihm —: „Zu einer ehrenhaften Lebensführung nur überredet oder gezwungen zu sein, verrät wenig von wahrer Ehre oder wahrem Wert . . . . Wenn die Tugend nicht wirklich schätzenswert wäre in sich selbst, dann kann ich nichts Schätzenswertes darin sehen, wenn man sie befolgt des Gewinnes wegen". Und III 115 sagt er: „Zur Illustration des Gesagten wird es nicht unzweckmäßig sein, wenn wir unsere Augen von der moralischen zu der natürlichen Welt wenden. Homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum. (Cicero.) Und sicherlich ist es nicht möglich, für freie, intellektuelle Wesen ein edleres Ziel für ihre Nachahmung zu stecken, als die Natur". Deutlicher wird seine Auffassung in folgendem (II 39): „Die Freidenker setzen alle höchst wertvollen Dinge, die Gedanken, Ansichten und Hoffnungen der Menschen herab. Alle Kenntnisse, Begriffe und Theorien des Geistes führen sie auf den Sinn zurück, die menschliche Natur zwingen und degradieren sie zu der niedrigen Stufe tierischen Lebens herab und sprechen uns nur eine schmale Spanne Zeit statt einer Ewigkeit zu." In Berkeleys Schilderung dieser Unsterblichkeit, dieses ewigen Himmels, gibt es etwas unaussprechlich Großes und Edles. Der Geist des Menschen muß zu einem höhern Ziel gehoben werden, nicht nur dazu, an den Freuden des christlichen Paradieses teilzunehmen, sondern auch sogar, fähig zu sein, einen Begriff von ihnen sich zu bilden. Und unter dem Verlangen nach dem ewigen Lohne des Himmels versteht er, wie er oft andeutet, das Verlangen nach ewiger, absoluter Gutheit um seiner selbst willen, und unter „Rettung" ein Leben in idealer Übereinstimmung mit dem universalen Gesetz

der Natur unter dem allweisen göttlichen Regimente. Sein religiöser Glaube an ein zukünftiges Leben ist daher weit davon entfernt, eine reine, großmütige Moral zu beeinträchtigen; ja er ist selbst nur eine Evidenz dafür. So erweist sich Berkeleys Lehre durchaus nicht als sklavisch und niederdrückend, sondern sie ist im Gegenteil recht erhebend. Indem seine Lebensanschauung stets das Nützliche mit dem Schönen, das Egoistische mit dem Idealen energisch zu verbinden weiß, erhält sie einen Anflug von heiterem Optimismus. Überweg sagt in seiner Übersetzung der Prinzipien (Philosoph. Bibliothek B. 20. Anm. 100; S. 143) ziemlich treffend: „Wo Berkeleys Rat befolgt wird, tritt neben ein eifriges Streben nach materiellen Gütern und behaglichem Lebensgenuß an den Werktagen ein ebenso eifriges Streben nach himmlischer Seligkeit an den Sonntagen und eine diesen praktischen Tendenzen entsprechende Theologie." Wenn Überweg nun aber weiterhin sagt, daß dabei „eine Wissenschaft und Kunst, die das Wahre und Schöne als solches ohne Nebenzwecke irdischer oder überirdischer Art erstrebt, sehr zu kurz zu kommen pflegt, daß dies, obschon nicht Berkeleys Absicht, doch die Weise sei, wie sich das von ihm Empfohlene tatsächlich zu gestalten pflegt", so ist hierbei wohl zu betonen, daß Berkeley mit jenem Satze, man solle auf absolut aussichtslose mathematische Spekulationen und Spielereien nicht die Zeit verwenden, ins Schwarze trifft. Es ist immerhin ein idealer Zweck, wenn Berkeley arbeitete (vgl. princ. 109) „zu Gottes Ehre und zur Schmückung des Lebens für uns und unsere Mitgeschöpfe".

Berichtigung:

Auf Seite 29 ist die Überschrift: „II. Berkeleys Utilitarismus" durch Versehen ausgefallen.

Lebenslauf.

Als Sohn des Wagenbauers und Kaufmanns Jakob Schwab zu Cattenes (Mosel) am 24. Mai 1881 geboren, katholischer Konfession, besuchte ich Johann Jakob Schwab acht Jahre die dortige Volksschule, nahm ein Jahr Privatunterricht, und besuchte dann von Untertertia bis Oberprima das Kaiserin-Augusta-Gymnasium in Koblenz, studierte nach Erlangung des Reifezeugnisses (5. März 1902) ein Jahr Theologie und Philosophie im Priesterseminar in Trier, und dann vier Jahre Neuere Sprachen an der Universität Bonn und in der Zwischenzeit (in den Ferien) an den gleichen Anstalten in Neufchâtel, London, Paris und Rom. Vom 23. April 1904 bis Ostern 1907 gehörte ich auch der juristischen Fakultät der Universität in Bonn an. Am 15. Juni 1907 bestand ich das Oberlehrerexamen in Bonn. Seit dem 1. April 1908 bin ich dem Kaiserin-Augusta-Gymnasium in Koblenz überwiesen. Die mündliche Doktorprüfung bestand ich am 22. Juli 1908.

Meine Universitätslehrer waren die Herren: Barat, Bergbohm, Brinkmann, Bücheler, Bülbring, Cann, Clemen, Cosack, Crome, Erdmann, Dietzel, Drescher, Dyroff, Esser, Firmenich-Richartz, W. Foerster, Frank, Funaioli, Gaufinez, Jaeger, Joliet, Keller, Konen, Küntzel, Küppers, Landsberg, Loersch, Löschke, Meinhold, Müller-Erzbach, Nissen, Pelman, Price, Roudet, Sachsse, Sell, Solmsen, Steffens, Stier-Somlo, Stutz, Trautmann, Waltz, Wentscher, Wilmanns, Zitelmann, Zorn.

Ihnen allen schulde ich hohen Dank, besonders aber Herrn Professor Dr. Dyroff für die liebenswürdige Anregung und Förderung, die er mir bei meinen philosophischen Studien, deren erstes Ergebnis diese Arbeit ist, gegeben hat.

